HET CHRISTELIJK ONSTERFELIJKHEIDSGELOOF

Dr. P. J. VAN LEEUWEN

Druk van N.V. v.h. La Rivière & Voorhoeve - 's-Gravenhage

HET CHRISTELIJK ONSTERFELIJKHEIDSGELOOF

HET CHRISTELIJK ONSTERFELIJKHEIDSGELOOF

Een Bijbels-Dogmatische studie

door

DR P. J. VAN LEEUWEN (diss.)

BOEKENCENTRUM N.V.
's-Gravenhage
[1955]

INHOUD

I. BESCHRIJVEND DEEL

II. KRITISCH DEEL

III. THETISCH DEEL

INLEIDING

De Kerk van Christus verkondigt de overwinning op de dood. De eerste prediking, die in haar midden heeft geklonken, de toespraak van Petrus op de eerste Pinksterdag — niet ten onrechte eens genoemd „een Paaspreek op Pinksteren" — getuigt van de opstanding van Christus, waarin God „de weeën van de dood verbrak" (Hand. 2 : 24). En met deze zelfde boodschap richt Paulus zich tot de heidenwereld (Hand. 17 : 18, 31 vlg.). De dominerende plaats van 1 Kor. 15 in de brieven van Paulus is door BARTH aangewezen. [1]) Het gaat in de Evangelie-verkondiging om „die Botschaft von des Todes Tod". [2])

Hoe nauw de christelijke prediking steeds op sterven en dood betrokken is geweest, is voldoende bekend. Niet alleen de kerk- en dogmengeschiedenis, maar ook een phaenomenologische beschouwing van het geloofsleven en de kerkelijke praktijk van het heden bewijzen ten duidelijkste, dat een van de gewichtigste functies der Kerk, zowel in haar leer als in haar leven en werken, gelegen is in de overwinning van dood en doodsangst door het Woord van het eeuwige leven in Jezus Christus en dat het als een der voornaamste opdrachten — zo niet de allervoornaamste — van de geestelijke, de priester of de dienaar des Woords, wordt beschouwd, dat hij aan stervenden en achterblijvenden bijstand, vertroosting en bemoediging schenkt, dat hij voorgaat in doden-mis of rouwdienst of in ieder geval bij het begrafenis-ceremonieel betrokken wordt. [3])

Moge er dus geen twijfel over bestaan, dat de Evangelieprediking tegenover dreiging en macht van de dood de heilsboodschap van overwinnend leven brengt, dat zij — zoals in de oude Kerk in het bizonder van het Avondmaal werd betuigd — het φαρμακον ἀθανασιας bevat, minder zekerheid, minder eenstemmigheid heerst er ten aanzien van de vraag, hoe dan nu de inhoud is van deze prediking.

Wanneer men, zo merkt MENOUD geestig op, verschillende lijkredenaars hoort spreken, dan weet men tenslotte niet meer, of de overledene reeds in een betere wereld vertoeft dan wel op een of andere wijze deelneemt aan zijn eigen begrafenis, daar men immers dikwijls het woord tot hem richt; men weet niet of hij „in de hemel" is of „in onze harten"; of hij in een hoger bestaan is geroepen tot een bredere activiteit, dan wel zijn laatste slaap slaapt; of hij de opstanding ten laatsten dage afwacht of dat zijn ziel reeds bij God is opgenomen. Niettemin, aldus MENOUD, geeft de Heilige Schrift een klaar en duidelijk antwoord: „Selon le Nouveau Testament, ceux qui se sont endormis dans la paix du Christ attendent dans sa communion qu'il les ressuscite au jour glorieux de son avènement." [4])

---

1) K. BARTH: Die Auferstehung der Toten (1925).
2) H. VOGEL: Gottes Hoffnung am Sarge (1936), passim.
3) De vraag, of het leiden van begrafenissen al of niet tot de ambtsplichten van een dienaar des Woords moet worden gerekend, is hiermee uiteraard niet beslist.
4) P. H. MENOUD: Le sort des trépassés d'après le Nouveau Testament (1945), p. 7.

Een scherpe en indringende analyse van de verlegenheid, waarin de verkondiging aan het graf zich bevindt, geeft HEINRICH VOGEL. 1) Wij zullen hem nog meerdere malen ontmoeten.

Het gevolg van deze verlegenheid en de vele vragen, waarin zij tot uiting komt, is geweest, dat het tot de gangbare theologische opvattingen van onze tijd is gaan behoren, dat de problematiek van de christelijke eschatologie, voorzover zij althans betrekking heeft op de individuele heilsverwachting, kan worden samengevat in de korte formule: onsterfelijkheid of opstanding. Deze opvatting heeft in ons land haar invloedrijkste verdediging gevonden in VAN DER LEEUW'S werkje „Onsterfelijkheid of Opstanding" 2) en verschillende andere schrijvers ten onzent vooronderstellen — al of niet in navolging van VAN DER LEEUW — hetzelfde alternatief. Wij noemen slechts KORFF, HEERING, SEVENSTER en VAN NIFTRIK. In de Duitse en Zwitserse theologie zijn het vooral SCHLATTER, STANGE, ALTHAUS, BARTH, BRUNNER, KÜNNETH, THIELICKE, CULLMANN e.a., die van dezelfde tegenstelling uitgaan en die, direct of indirect, grote invloed hebben gehad op de probleemstelling in ons land. Daarnaast kunnen wij wijzen op schrijvers als MENOUD, NIKOLAINEN, e.a.

De algemene conclusie van deze schrijvers is, dat in de christelijke belijdenis het onsterfelijkheidsgeloof niet thuis hoort en dat in het bijbels-christelijk denken uitsluitend aan de opstanding plaats toekomt. Enkele uitspraken mogen dit illustreren:

VAN DER LEEUW, sprekend over „de populaire onsterfelijkheidsvoorstellingen, die in ons hedendaagsch christendom gangbaar zijn", en die betrekking hebben op een vergankelijk lichaam en een onsterfelijke ziel, zegt daarvan: „Toch zijn deze voorstellingen allerminst christelijk, doch zuiver grieksch en met het wezen van het christelijk geloof in strijd." (blz. 20) En verder: „Onsterfelijkheid is een begrip, dat past bij de philosophie en het pantheisme. Bij den dood behoort niet onsterfelijkheid, doch Opstanding." (blz. 30) „Het geloof in een onsterfelijke ziel is even weinig christelijk als het geloof in een onsterfelijk lichaam dat zou zijn. Het is grieksch. *Alleen God is onsterfelijk* (1 Tim. 6 : 16). Den mensch gaf Hij de belofte der Opstanding." (blz. 32) „Het gaat in het christelijk geloof niet om 'onsterfelijkheid'; de mensch is niet onsterfelijk, integendeel: hij is aan den dood vervallen." (blz. 35) En VAN DER LEEUW besluit zijn studie met de woorden: „En zoo gelooven wij christenen niet in een 'onsterfelijke' 'ziel', doch in een barmhartigen God die een God is der levenden. 'Want Hem leven zij allen' (Luc. 20 : 38)" (blz. 48). Deze enkele citaten uit vele zijn voldoende om — voorlopig althans — de bedoeling van de schrijver samen te vatten.

Niet minder duidelijk worden dezelfde gedachten uitgesproken door KORFF. 3) Hij stelt de vraag: „Beantwoordt de leer van de onsterfelijkheid der ziel inderdaad aan den inhoud van het Christelijk geloof?" (blz. 7) en komt dan tot de conclusie, dat deze leer ten eerste niet afkomstig is van het geloof in Christus, maar van de Griekse wijsbegeerte, inzonderheid van PLATO, dat zij

---

1) H. VOGEL: Gottes Hoffnung am Sarge (1936).
2) G. VAN DER LEEUW: Onsterfelijkheid of Opstanding (1947[4]).
3) F. W. A. KORFF: Onsterfelijkheid (1946).

ten tweede niet in de Heilige Schrift voorkomt, dat zij ten derde berust op de onbijbelse gedachte van een scheiding van lichaam en ziel en dat zij tenslotte te kort doet aan de ernst van de dood. (blz. 7—12) „Het is dus wel duidelijk, dat de leer van de onsterfelijkheid der ziel allerminst geacht kan worden een zuivere uitdrukking te geven aan den inhoud van het Christelijk geloof. Wij moeten veeleer constateren: in de wereld van het Christelijk geloof is ze een indringster, die van vreemde herkomst is." (blz. 12) Wel wil KORFF aan het onsterfelijkheidsgeloof vasthouden, maar dan niet in de onsterfelijkheid der ziel, doch — aansluitend bij ALTHAUS — die der Godsverhouding. En in deze laatste vorm van onsterfelijkheidsgeloof ligt de geheel eigen aard van de christelijke toekomstverwachting: het is de verhouding tussen God en mens, die onvergankelijk is, en alleen op grond daarvan verwacht het christelijk geloof de opstanding. Het gaat niet om iets, dat wij van nature hebben, maar om iets dat wij uit genade ontvangen. Intussen doet de universaliteit van de opstanding KORFF toch telkens weer teruggrijpen op elementaire gedachten uit het onsterfelijkheidsgeloof. Wij moeten daar nog uitvoeriger op terugkomen. Op deze plaats hebben wij slechts te constateren, dat ook KORFF een wezenlijke tegenstelling ziet tussen onsterfelijkheid en opstanding en kiest voor de laatste.

Ook A. JANSE wees in een opmerkelijk geschriftje op het onchristelijk en onschriftuurlijk karakter van het onsterfelijkheidsgeloof, dat hij Grieks, filosofisch, scholastisch en Dopers noemt. [1])

In zijn „Kleine Dogmatiek" trekt VAN NIFTRIK [2]) een scherpe grens tussen onsterfelijkheid en opstanding. „Opstanding is iets gansch anders dan onsterfelijkheid." (blz. 129) „Tot in onze tijd toe spreekt men veel te oncritisch over de onsterfelijkheid der ziel, waardoor men de troost en de belofte der opstanding niet verstaat" (blz. 130). VAN NIFTRIK is van mening, dat de onsterfelijkheidsgedachte alleen maar verwarring en vertroebeling teweeg kan brengen.

Ook H. J. HEERING acht het een deformatie van het Christendom, wanneer in de 19e eeuw het oudere opstandingsgetuigenis door de onsterfelijkheidsprediking wordt afgelost en hij juicht het toe dat latere eschatologische theologie de opstandingsprediking in ere herstelde, waartoe ook zijn boek wil bijdragen. [3])

Tenslotte mogen wij nog wijzen op de bestrijding van de leer der onsterfelijkheid door J. N. SEVENSTER. [4])

Wij vinden in deze opvattingen dezelfde gedachten terug, die ook in de duitse en zwitserse theologie der laatste decennia zeer invloedrijke verdedigers hebben gehad.

Grote invloed op het eschatologisch denken van het heden is ongetwijfeld uitgegaan van ALTHAUS. [5]) Tot op zekere hoogte verwant aan de dialectische theologie, geeft hij toch dikwijls een eigen visie. Ook ALTHAUS stelt de controverse tussen het geloof aan de onsterfelijkheid der ziel en de christelijke

1) A. JANSE: De mensch als „levende ziel" (1937).
2) G. C. VAN NIFTRIK: Kleine Dogmatiek (1944).
3) H. J. HEERING: De opstanding van Christus (1946), blz. 10 vlgg.
4) J. N. SEVENSTER: Leven en Dood in de Evangeliën (1952); Leven en Dood in de brieven van Paulus (1954).
5) P. ALTHAUS: Die letzten Dinge (1933^4).

verzekerdheid van een nieuw leven uit de dood door opstanding. Hij vat de tegenstelling samen in deze woorden: „Der christliche Glaube weisz nichts von 'Unsterblichkeit' der Person — das hiesse ja das Sterben leugnen, es als Gericht Gottes verkennen —, sondern allein von Erweckung aus wirklichem Tode durch Gottes Macht: es gibt Existenz nach dem Tode nur durch Auferweckung, Auferstehung." (S. 109)

Wie op biblicistisch standpunt de gedachte van de onsterfelijke ziel wil verdedigen — wat ALTHAUS niet a priori onmogelijk acht — moet toch tot de ontdekking komen, „dasz die Vorstellung vom Fortleben der Seele nach dem Tode in schroffem Gegensatze steht zu dem neutestamentlichen Zentralgedanken der Auferstehung und nicht minder zu dem biblischen Verständnis des Todes als Gericht Gottes über den sündigen Menschen." De bijbelse opvatting van de dood is in haar radicale betekenis alleen maar te begrijpen van de gedachte der opstanding uit. (S. 91 f.)

Een consequente centraal-stelling van het opstandingsgeloof vinden wij bij KÜNNETH in zijn „Theologie der Auferstehung". [1]) Gelijk reeds uit de titel van zijn werk blijkt, ziet KÜNNETH het opstandingsgetuigenis „als das grundlegende Prinzip, als Voraussetzung und Ansatzpunkt für das theologische Denken." (S. 7) Terwijl nu „der Begriff der Auferweckung der sachgemäsze Ausdruck für das eschatologische Handeln Gottes ist", gekenmerkt „durch den ungebrochenen Theozentrismus", en de overwinning op de dood in geen geval een menselijke mogelijkheid betekent, is juist de onsterfelijkheids-idee „wesensmäszig anthropozentrisch normiert. Der Unsterblichkeitsgedanke ist der höchste Ausdruck der unvergänglichen Werthaltigkeit der menschlichen Persönlichkeit. Sie verfügt selbst kraft ihres Charakters über Unsterblichkeit, ohne die Gottesfrage überhaupt zu stellen. Die Seelenidee ist letzlich gegenüber dem Gottesglauben indifferent, da sie selbst zum Glaubensersatz wird." (S. 20) Hoewel er in de onsterfelijkheids-idee elementen liggen besloten, die positief gewaardeerd kunnen worden, [2]) staat toch het opstandingsgeloof ermee in lijnrechte tegenstelling, zowel door zijn principieel paradoxaal karakter als door zijn heterogeniteit. Wij zullen op KÜNNETH's argumenten nog nader terug moeten komen en volstaan voorlopig met een aanhaling: „Eine Identifikation der Unsterblichkeitsidee mit der Auferstehungsbotschaft, ja auch nur eine unmittelbare inhaltliche Verbindung beider Aussagen verkennt die Heterogenität der letzteren und der in ihr wurzelnden spezifisch anti-anthropologischen, vielmehr theozentrischen Weltbetrachtung." (S. 26)

In de franse theologie vinden wij dezelfde probleemstelling o.a. bij MENOUD. [3]) Ook hier wordt de onsterfelijkheid der ziel tegenover de opstanding van de persoon gesteld als de griekse tegenover de christelijke hoop, als de idealistische tegover de realistische eschatologie. Dat MENOUD als derde mogelijkheid de materialistische eschatologie van het Jodendom aanwijst en verwerpt, waarin de opstanding van het vlees wordt verwacht, moge hier verder buiten

[1]) W. KÜNNETH: Theologie der Auferstehung (1934[2]).
[2]) Zie beneden blz. 96.
[3]) P. H. MENOUD: o.c.

beschouwing blijven. Ook voor MENOUD gaat het voornamelijk om de tegenstelling tussen de eerste twee mogelijkheden.

De onsterfelijkheid der ziel is zozeer een logisch uitvloeisel van de griekse wereldbeschouwing, dat de idee van een opstanding van de menselijke persoon in deze gedachtenwereld onmogelijk kan ontstaan. „La perspective d'entrer en possession de la vie divine par la résurrection devait paraître absurde à tout esprit grec." (p. 13) Toch is de onsterfelijkheid niet anders dan een filosofische hypothese; zij is geen geloof, geen leer, die door enigerlei autoriteit wordt gedekt. „Cette thèse se fonde non sur une révélation ou une expérience, mais sur une définition de l'âme, dont l'immortalité est ensuite établie à l'aide d'arguments dialectiques. Si bien qu'en définitive l'âme n'est immortelle qu'autant que la dialectique est pertinente. Aux yeux du sage, l'immortalité de l'âme est moins une certitude qu'une possibilité." (p. 14) In navolging van BERGSON noemt MENOUD deze theorie „une affirmation stérile". De inscripties op vele griekse grafstenen bewijzen ten duidelijkste, dat het onsterfelijkheidsgeloof óf geheel afwezig, óf zo zwak en vaag was, dat het geen enkele reële vertroosting kon bieden. „À l'homme inquiet de sa destiné, au coeur en peine, l'hellénisme n'offrait ni certitude ni consolation." (p. 17)

De christelijke hoop daarentegen steunt niet op het geloof in de onsterfelijke ziel. Het N.T. kent deze theorie niet. Waar het woord onsterfelijk in het N.T. voorkomt heeft het betrekking op God (1 Tim. 6 : 16) of op het heil, dat Jezus Christus schenkt (2 Tim. 1 : 10).

„Le message chrétien ne vient pas ajouter à la thèse de l'immortalité de l'âme un supplément de preuve ou de garantie. Il propose au problème de la vie d'outre-tombe une solution tout autre. Au lieu de raisonner théoriquement sur la structure de l'être humain, le Nouveau Testament établit entre la personne humaine, qui est mortelle, et la personne divine, qui est la vie, une communion réelle, en vertu de laquelle la vie divine passera dans l'humanité. L'affirmation de la vie future se déplace du domain de la physique dans celui des relations personnelles de Dieu et de l'homme." (p. 21).

Terwijl dus in het algemeen de verhouding tussen opstanding en onsterfelijkheid meer en meer als een antithese wordt gezien en de opvatting domineert, dat uitsluitend aan het opstandingsgeloof bestaansrecht mag worden toegekend, is in de angel-saksische theologie de onsterfelijkheid het centrale begrip gebleven.

Er is in de engels sprekende landen een zeer grote belangstelling voor de vragen betreffende het „Here-after", voor het „Life after death" en titels zowel als inhoud van de talloze werken, aan dit onderwerp gewijd, leggen getuigenis af van het geloof in „Immortality". 1) Wij zullen van verschillende gezichtspunten uit deze werken dankbaar gebruik maken, maar moeten toch constateren, dat zij in het algemeen weinig bijdragen tot de discussie, die zich om het probleem opstanding—onsterfelijkheid beweegt.

---

1) Zie o.a. V. F. STORR: Christianity and Immortality (1918); J. PATERSON SMYTH: The Gospel of the Hereafter; A. S. PRINGLE-PATTISON: The Idea of Immortality (1922); L. D. WEATHERHEAD: After Death (1923); J. M. SHAW: Life after Death (1945).

De geringere reserve ten aanzien van het (natuur-)wetenschappelijk en wijsgerig denken, waarop vaak zonder aarzeling een beroep wordt gedaan, de vooral noëtische opvatting van het openbaringsbegrip, het praevaleren van de practisch-ethische motieven boven de dogmatische, het overwegend individualistisch interesse, een sterk evolutionistische oriëntatie, gepaard gaande met een levendige belangstelling in de mogelijkheid van voortgaande „probation" en „perfection" in een „intermediate life", zijn evenzovele aanwijzingen van een tendens naar het onsterfelijkheidsgeloof, zoals uit de verdere gang van ons onderzoek nog zal blijken.

Het is zeker niet toevallig, dat juist in Engeland en Amerika die secten en stromingen zich breed konden maken, die zich krachtig verzetten tegen het onsterfelijkheidsgeloof, dat leer en prediking beheerste. Zevende-Dags-Adventisten en Russellianen (Jehova's getuigen) kwamen op grond van bijbelonderzoek tot protest tegen de gangbare prediking en vormen, gelijk iedere secte, een teken van een vergeten of verwaarloosde geloofswaarheid, in dit geval van de opstandingsboodschap.

Maar het is evenmin toevallig, dat deze zelfde landen de bakermat werden van het spiritisme, dat zijn aanhangers kon vinden ook binnen de Kerk, die enerzijds een onsterfelijkheid leerde, waarmee het spiritisme niet in strijd behoefde te zijn, maar anderzijds in de vaagheid van haar onsterfelijkheidsprediking wel vele concrete vragen en verlangens opwekte, die zij niet beantwoordde en waaraan juist het spiritisme tegemoet wist te komen. [1])

Verschillende onderzoekers hebben zich bezig gehouden met de bijbelse visie op de verhouding van lichaam en ziel of geest en kwamen zodoende tot resultaten, die een zwaarder accent deden vallen op het opstandingsgeloof. [2]) Toch zien wij ook bij deze schrijvers de tendentie het opstandingsgeloof in harmonische verbinding te brengen met de leer van de onsterfelijkheid der ziel. Zij bewegen zich daarmee in de lijn van de christelijke traditie, die ons nog meermalen zal bezighouden.

Toch zwijgen ook in de angel-saksische theologie de stemmen niet, die aandringen op een zodanige terugkeer tot de oorspronkelijke christelijke verkondiging, dat niet de onsterfelijkheid, maar de opstanding er het hart van uitmaakt. Wij noemen hier in het bizonder R. NIEBUHR. Hij ziet in alle bewijzen van de onsterfelijkheid der ziel pogingen van de menselijke geest om zich meester te maken van en macht te krijgen over de voleinding van het leven. Men tracht aan te tonen, dat een element in de menselijke natuur waard en in staat zou zijn de dood te overleven. De opstanding daarentegen is geen menselijke mogelijkheid, maar kan alleen in geloof van God verwacht worden.

Het is NIEBUHR vooral te doen om de handhaving van de positieve zin, de bedoeling en de bestemming van het leven van mens en mensheid, die, naar hij meent, door het onsterfelijkheidsgeloof worden ontkend, althans gedegradeerd.

---

[1]) Zie o.a. LESLIE D. WEATHERHEAD: After Death (1933), p. 108—133.

[2]) H. WHEELER ROBINSON: The Christian Doctrine of Man (1926[3]).
E. D. BURTON: Spirit, Soul and Flesh (1918).
E. T. LORD: The Unity of Body and Soul (1929).

„The hope of the resurrection embodies the very genius of the Christian idea of the historical." [1]) Wij zullen op deze belangrijke zijde van ons probleem nog moeten ingaan.

Nadat wij dus hebben vastgesteld, dat gezaghebbende dogmatici het onsterfelijkheidsgeloof kategorisch afwijzen als onverenigbaar met de opstandingsprediking, moet onze eerste taak zijn de in deze afwijzing aan het licht tredende tegenstelling nader te ontleden. Welke zijn de bezwaren, die tegen het onsterfelijkheidsgeloof worden ingebracht?

De voorlopige kenschetsing van de antithese, die wij hierboven gaven, heeft reeds duidelijk gemaakt, dat het onsterfelijkheidsgeloof, afgewezen als een vreemd element in de christelijke dogmatiek, niet gezien wordt als een toevallig en willekeurig insluipsel, maar beschouwd wordt als exponent van een geloofs- en gedachtenwereld, die met de christelijke in strijd is, of op zijn best een heterodoxe zijde van het Christendom genoemd kan worden.

Het is het griekse denken, dat aansprakelijk wordt gesteld niet alleen voor het binnendringen van het onsterfelijkheidsgeloof, maar voor allerlei deformatie van de christelijke boodschap. Men kan verschillende invalspoorten aanwijzen, waardoor het zich toegang kon verschaffen: de Helleense cultuur ten tijde van Paulus en Johannes, de Patristiek, de Kerkvaders, de Scholastiek, de Renaissance, het Humanisme, de Verlichting, het duitse Idealisme.

Het verzet tegen het onsterfelijkheidsgeloof is dus ingeschakeld in en een symptoom van de strijd tegen wat men beschouwt als de verhellenisering van het Christendom. Deze strijd wordt door velen gezien als de voornaamste taak van de theologie van deze tijd. Zo is volgens BRUNNER de zin van de theologische beweging, waarin wij thans staan, dat het er om gaat „unser ganzes Lebensverständnis von der jahrtausende alten Umklammerung durch die griechische Philosophie zu befreien." [2])

Ook R. NIEBUHR gaat uit van de grondstelling, dat de theologie, met name in haar anthropologische opvattingen, zich beweegt tussen twee principieel verschillende concepties: de klassieke en de bijbelse, die slechts in het Thomisme tot een zekere synthese worden gebracht, maar in Renaissance en Reformatie weer uiteengingen, terwijl het vrijzinnig Protestantisme een — zij het ook voorbarige — poging is ze opnieuw te verenigen. In de moderne cultuur, die NIEBUHR als een „battleground" van deze twee tegengestelde opvattingen ziet, heeft in het algemeen het gemoderniseerde klassieke gezichtspunt getriumfeerd. [3])

Het fundamentele verschil tussen de twee bronnen van het westerse Christendom, de griekse filosofische reflexie en de bijbelse Godsopenbaring, ligt ook bij MENOUD ten grondslag aan zijn behandeling van de vraagstukken van onsterfelijkheid en opstanding. „Dans les croyances populaires de notre temps relatives aux choses finales, l'apport de ces deux sources se mêle de façon

---

[1]) R. NIEBUHR: The Nature and Destiny of Man (1945) II, p. 305.

[2]) E. BRUNNER: Gott und Mensch (1930) S. 1.

[3]) R. NIEBUHR: The Nature and Destiny of Man (1945) I, 5 sq.

d'autant plus étonnante qu'Athènes et Jérusalem n'avaient pas la même conception de l'homme, ne donnaient pas la même signification à la mort, et ne cultivaient pas la même espérance de vie éternelle." [1])

Wij hoorden VAN DER LEEUW en KORFF reeds in dezelfde toon spreken. En het kost weinig moeite hetzelfde thema in vrijwel iedere behandeling van ons probleem terug te vinden.

Om de betekenis van deze probleemstelling te kunnen verstaan, haar juistheid te kunnen beoordelen en de grond te vinden voor onze beantwoording van de vraag of er van een christelijk onsterfelijkheidsgeloof sprake kan zijn, is het dus allereerst noodzakelijk dat wij in een historisch overzicht inhoud en achtergrond zowel van de bijbelse als van de griekse opvattingen in het licht stellen (A). Daarna trachten wij tot een nadere ontleding te komen van de argumenten, die de grond vormen van de bezwaren tegen het onsterfelijkheidsgeloof (B).

---

[1]) P. H. MENOUD: Le sort des trépassés (1945), p. 8.

A. HISTORISCH OVERZICHT

1. DE PRIMITIEVE RELIGIES

Er bestaat een grote mate van overeenkomst tussen de voorstellingen aangaande leven en dood, sterven en voortbestaan, die wij bij nagenoeg alle volkeren aantreffen in dat stadium van hun ontwikkeling, dat wij gewoonlijk — zij het ook met grote reserve — aanduiden als het „primitieve". Wij zouden kunnen spreken van een zekere universele oervorm van het onsterfelijkheidsgeloof, die, voorzover het godsdienst-historisch onderzoek de weg daartoe heeft kunnen ontsluiten, in de oudste perioden van iedere godsdienst is te vinden en ook thans in verschillende primitieve religies openbaar is. 1)

De ouderdom en de universaliteit 2) van het geloof in een voortbestaan hebben tot de voor het eerst door EUHEMEROS verkondigde theorie geleid, dat het de oorsprong zou vormen van alle religie. Zo schreef FUSTEL DE COULANGES: „Il semble que le sentiment religieux ait commencé par là. C'est peut-être à la vue de la mort que l'homme a eu pour la première fois l'idée du surnaturel et qu'il a voulu espérer au delà de ce qu'il voyait. La mort fut le premier mystère; elle mit l'homme sur la voie des autres mystères. Elle éleva sa pensée du visible à l'invisible, du passager à l'éternel, de l'humain au divin." 3)

Een zodanige theorie, vaak in navolging van SPENCER aangehangen, heeft ongetwijfeld een zekere aantrekkingskracht, maar niettemin blijft zij even hypothetisch als alle andere theorieën, die het ontstaan der religie willen verklaren. FRAZER is van mening, dat zij als algemene verklaring stellig onjuist is, maar als een gedeeltelijke verklaring waarheid bevat en dat een diepergaand onderzoek aan dit waarheidselement groter betekenis zal toekennen. 4) Vooralsnog blijve de uitspraak van TIELE-SÖDERBLOM van kracht: „Die Frage nach der Urreligion kann von der Religionsgeschichte nicht beantwortet werden. "5)

Wij kunnen slechts vaststellen, dat van de oudste ons bekende tijden af eenzelfde overtuiging heeft geleefd, die wij in vrijwel alle godsdiensten der aarde aantreffen: de overtuiging, dat het sterven van de mens niet het einde is van zijn bestaan, maar een overgang betekent naar een andere bestaansvorm, hetzij in deze, hetzij in een andere wereld. Het is weliswaar de bestaansvorm der doden en de wereld der doden, van een geheel ander karakter dan die der levenden, maar toch draagt het bestaan in de dodenwereld zoveel kenmerken,

1) Wij laten hier die vorm van „onsterfelijkheid" buiten beschouwing, die wellicht in de oudste perioden de meest voorkomende is geweest, de reïncarnatie of metempsychose. Zij speelt in de tegenstelling tussen bijbelse en griekse voorstellingen — ondanks PLATO — zo goed als geen rol. Zie FRAZER: The Belief in Immortality (1913) I, p. 468.

2) Sprekende van „universaliteit" bedoelen wij niet de vraag te beantwoorden of inderdaad *alle* volkeren het geloof in een voortbestaan der doden kennen. Dit wordt soms ten aanzien van bepaalde volksstammen ontkend. Wij menen echter, dat deze uitzonderingen niet zoveel gewicht in de schaal werpen, dat wij niet van een „universeel" geloof zouden mogen spreken. FRAZER noemt het „world-wide".

3) FUSTEL DE COULANGES: La cité antique (1924), p. 20.

4) FRAZER: o.c. p. 468.

5) TIELE-SÖDERBLOM: Kompendium der Religionsgeschichte (1931), S. 6.

die ook aan het leven in de wereld der levenden eigen zijn, dat men gewoonlijk niet geaarzeld heeft ook van het „leven" der doden en van het „leven" na dit leven te spreken. Dit „leven" openbaart dezelfde krachten als het leven op aarde, het wordt ook beheerst door dezelfde gevoelens en behoeften.

„Among the savage races of mankind a life after death is not a matter of speculation and conjecture, of hope and fear; it is a practical certainty which the individual as little dreams of doubting as he doubts the reality of his conscious existence. He assumes it without enquiry and acts upon it without hesitation as if it were one of the best-ascertained truths within the limits of human experience." [1] Deze beschrijving van FRAZER moge opzichzelf juist zijn, maar biedt nog geen verklaring van het „as if", dat wel voor FRAZER kan gelden, maar zeker niet voor de primitieve mens. FRAZER had trouwens zelf reeds, evenals TYLOR e.a., het geloof in het voortbestaan verklaard uit de verschijning der doden in dromen. Op de droom-hypothese heeft RAGLAN op soms geestige wijze kritiek geoefend. Zij is zeker aanvechtbaar. Dieper wordt, naar wij menen, de werkelijkheid gepeild door H. en H. A. FRANKFORT, wanneer zij het feit, dat er geen scherpe scheiding bestond tussen levenden en doden, als volgt verklaren: „The survival of the dead and their continued relationship with man were assumed as a matter of course, for the dead were involved in the indubitable reality of man's own anguish, expectation, or resentment. 'To be effective' to the mythopoeic mind means the same as 'to be'". [2]

Sterven betekent dus wel de overgang van de ene bestaansvorm naar de andere, van de ene wereld naar de andere, van het ene leven naar het andere, en deze overgang is een kritiek gebeuren, dat, gelijk alle „passages" slechts voltrokken kan worden wanneer het vergezeld gaat van de vereiste cultushandelingen, riten, gebeden, enz., [3] maar altijd kan er gesproken worden van „leven". Sterven is een „simple changement de vie". [4]

Er is dus een essentiële gelijksoortigheid en een continuïteit van het leven voor en na het sterven. Daarom kan er gesproken worden van een „voortzetting" van het leven. VAN DER LEEUW, handelend over deze vorm van onsterfelijkheidsgeloof, doet dit onder het opschrift „Primitieve voortzetting van het leven". [5] En hij zegt: „Het leven gaat door, mits men het helpt... de 'doode mensch' blijft leven." [6] „Der primitive Mensch denkt sich das Leben nach dem Tode einfach als Fortsetzung des irdischen Lebens" zegt HEILER. [7]

Deze essentiële gelijksoortigheid van leven maakt het mogelijk, dat er tussen levenden en doden wisselwerking en wederkerige beïnvloeding is. Het leven der doden kan door de nog levenden worden bevorderd en beschermd, maar ook hebben de doden macht over de levenden, een macht, die zowel gevaar als zegen kan brengen. Vandaar de bekende ambivalentie, die ten opzichte van de doden, evenals van alles wat „heilig" is, geldt. [8]

---

1) FRAZER: o.c. I, p. 468.

2) H. and H. A. FRANKFORT: Before Philosophy (1949), p. 21. Zie ook TH. STEINMANN: Der religiöse Unsterblichkeitsglaube (1912), S. 3—22.

3) G. VAN DER LEEUW: a.w., blz. 9.

4) FUSTEL DE COULANGES: o.c. p. 7.

5) G. VAN DER LEEUW: a.w. blz. 9 vlgg.

6) ibid. blz. 14 vlgg.

7) F. HEILER: Unsterblichkeitsglaube und Jenseitshoffnung in der Geschichte der Religionen (1950), S. 5.

8) Vele gegevens bij J. J. FAHRENFORT en C. C. VAN DER GRAFT: Dodenbezorging en Cultuur (1947).

Het „primitieve" onsterfelijkheidsgeloof berust dus op de gedachte, dat er aan weerszijden van het sterven een in wezen gelijksoortig „leven" is. Het sterven is niet anders dan een overgang van de ene levensperiode in de andere, in wezen niet verschillend van die andere overgangen, die de levensweg skanderen. En het gaat er om, dat het leven door deze kritieke overgangsmomenten heen geholpen wordt. Daarvoor is de quantiteit van leven beslissend. Want het leven wordt gezien als een substantie, een macht, een kracht, die bij verdere overgang in gevaar verkeert. Het komt er dus op aan het leven „over de kritieke punten heen te trekken", zoals GRÖNBECH zegt. [1]) Daartoe is het nodig, dat de levenskrachten voldoende groot zijn en dit is het dan ook wat de vele riten beogen.

Bizonder groot is het gevaar bij het sterven. Dan schijnt de dood de volkomen vernietiging van de levensmacht te hebben bewerkt. Maar de mens accepteert deze vernietiging niet en heel zijn cultus is er op gericht de levenskrachten, die het sterven moeten trotseren, te versterken en aldus het voortbestaan te verzekeren. Deze levenskrachten zijn dezelfde, die ook het aardse bestaan dragen. Zij zijn onpersoonlijk en dus overdraagbaar. Het gaat slechts om hun quantiteit: zijn zij te gering, zodat de dood het verdwijnen van het leven betekent, of zijn zij zo sterk, dat zij het voortbestaan mogelijk maken, ja zelfs de dode mens tot een krachtiger wezen maken dan de levende?

Ook wanneer het schijnt, dat aan bepaalde qualitatieve voorwaarden moet worden voldaan of dat het voortbestaan uitsluitend aan mensen van een bepaalde hoedanigheid toekomt, zoals bij verschillende stammen alleen het hoofd, de koning, onsterfelijkheid bezit, zijn toch deze qualitatieve kenmerken tot quantitatieve te herleiden: zij zijn het gevolg of het bewijs van het bezit van een bizondere hoeveelheid energie, mana, levenskracht. [2])

Er is dan ook geen sprake van onderscheid in het lot der gestorvenen als gevolg van ethische gedragingen, geen vergelding, geen beloning. „The lot of the dead is not determined at all by what we ordinarily call moral considerations; they simply live on there as here." [3])

Wij mogen dus vaststellen, dat de primitieven het leven zien als een voortgaand proces in verschillende stadia, door overgangen van elkaar gescheiden en dat ook het sterven een overgang betekent waarna het leven in andere vorm wordt voortgezet.

Wanneer wij hier van onsterfelijkheid willen spreken, kan dit begrip alleen in een zeer beperkte vorm gebruikt worden. Voorstellingen van eindeloze voortduur worden er zelden of nooit aan verbonden. De „onsterfelijkheid" duurt niet langer dan de herinnering aan en de verering van de dode. Soms is er zelfs sprake van een definitief sterven, dat eenmaal zijn bestaan voorgoed beëindigt. „Eine Unsterblichkeit der Seele ist das nicht. Auch Seelen und Geister und selbst Götter können nach primitiver Annahme erschlagen wer-

1) Geciteerd door G. VAN DER LEEUW: Inleiding tot de Godsdienstgeschiedenis (1924), blz. 114.
2) LORD RAGLAN: Death and Rebirth (1945).
3) PRINGLE-PATTISON: The Idea of Immortality (1922), p. 13.

den." [1]) Het begrip „eeuwigheid" komt bij primitieve volkeren vrijwel niet voor. [2])

Wij spraken tot dusverre eenvoudig over de mens, die „onsterfelijkheid" bezit, de dode, die voortleeft. En het is ook het beste het zo te doen. Want ondanks de niet altijd doorzichtige terminologie is het toch steeds de mens als geheel, van wie men spreekt. De mens sterft, „hij" is dood, „hij" wordt begraven, „hij" leeft. Deze mens wordt geïdentificeerd met het lichaam, wordt althans niet los van het lichaam gedacht. Men heeft deze voorstelling dan ook aangeduid als die van het „levende lijk". De vele gebruiken bij de dodenverzorging wijzen er op, dat het lot der gestorvenen in het nauwste verband wordt gezien met dat van het lichaam. Toch weet men ook van „zielen", die, weliswaar met het lichaam verbonden, daarvan onderscheiden en ook gescheiden gedacht worden. Wij komen daarover nog te spreken. [3])

Waar zo het leven van de dode mens geheel in het verlengde van dat van de levende mens en daaraan gelijksoortig wordt gezien, daar ligt het voor de hand, dat het sterven als een willekeurige en onnatuurlijke caesuur wordt opgevat. Het moet het gevolg zijn van een bepaalde wilsdaad, hetzij van een mens, hetzij van een bovenmenselijk wezen. Want de primitieve mens kent niet de onpersoonlijke, mechanische en wetmatige causaliteit, hij vraagt niet naar het „hoe", maar naar het „wie". Hij ziet het individueel karakter van iedere gebeurtenis en tracht niet haar onder te brengen onder een algemene wet. Iedere gebeurtenis, ieder verschijnsel, is het werk van een persoonlijke macht. [4]) Ook het sterven is een persoonlijke wilsdaad, een willekeurige ingreep in het leven, dat in zichzelf geen einde heeft. Zo zegt PRINGLE-PATTISON van de primitieve volkeren: „They believe in the natural immortality of man in his present state of existence... For them every death is therefore a violent death, an inference with the course of nature." [5]) En MARETT zegt van de primitieve mens, „that he is extremely unwilling to recognise the fact of natural death." [6])

Uit dit feit is het ook te begrijpen, dat de primitieven zich over het algemeen weinig voorstellingen maken over het leven der gestorvenen. De verwachting van dit leven is gewoonlijk vrij kleurloos en het is moeilijk uit te maken of er gedachten van heil of onheil aan verbonden worden. Deze geringe belangstelling is begrijpelijk, wanneer het niet vanzelf spreekt, dat men eenmaal moet sterven. Het interesse aan het leven der doden regardeert hoofdzakelijk het leven der levenden. De dodencultus is veelmeer gericht op het heil van de levenden dan van de doden. Het gaat, om de termen van VAN DER LEEUW te gebruiken, om vermijding én voeding van de bizondere macht der doden, maar dit alles terwille van eigen heil, gezondheid, voorspoed.

Toch kan ook het feit van de algemeenheid van het sterven de primitieve mens niet ontgaan. Wij zien overal de gedachte ontstaan, dat de dood niet

1) A. TITIUS: Natur und Gott (1931[2]), S. 84.
2) FRAZER: o.c. p. 25.
3) Zie beneden, blz. 147 vlgg.
4) Over de ik-gij-relatie tussen de primitieve mens en zijn omgeving, zie: H. and H. A. FRANKFORT: o.c., p. 11—36.
5) PRINGLE-PATTISON: o.c., p. 5.
6) R. R. MARETT: The Threshold of Religion (1929), p. 23.

alleen het gevolg is van een bepaalde daad, die ook achterwege had kunnen blijven of afgeweerd had kunnen worden, maar een macht, die een eigen bestaan heeft, en wiens wezen het is het leven van de mens af te snijden, een macht, die heerst en aan wiens greep niet te ontkomen is. Sterven wordt meer en meer in plaats van een lot-geval een nood-lot, in plaats van een eventualiteit een regel. FRAZER ziet hierin „a stage of intellectual progress". [1]) Dit eigen bestaan van de doodsmacht wordt uitgedrukt in gepersonificeerde of gesubstantialiseerde hypostasen, gelijk anderzijds ook met het leven geschiedt.

De personificatie van de dood, zoals wij die kennen in Osiris, Thanatos, enz. komt ook reeds voor in primitieve mythen. [2]) Ook hier spreekt FRAZER van „an intellectual advance". [3]) In gesubstantialiseerde vorm treffen wij de dood aan in de bekende uitspraak in het Gilgamesj-epos: „Toen de goden de mens schiepen, gaven zij hem de dood als zijn deel (KRISTENSEN vertaalt: stelden zij hem onder de wet van de dood), maar het leven hielden zij in eigen hand." Hier is dus de dood gezien als een substantie, een gegevenheid, een macht, die uit zichzelf werkt — zij het dan ook naar de wil van de goden —, een element in de orde der dingen. Verschillende mythen leren, dat dit niet de oorspronkelijke orde was en hebben daarom ten doel het ontstaan van de dood te verklaren. [4])

Het is duidelijk, dat het inzicht in de eigen-machtigheid en onontkoombaarheid van de dood een belangrijke wending aankondigt. Zolang het leven als de enig mogelijke bestaanswijze wordt gezien, waarin het sterven slechts een intermezzo, een metamorfose, een — zij het ook zeer kritieke — overgang naar een andere bestaansvorm is, in wezen niet verschillend van geboorte, manbaarheid, huwelijk, verhuizing; zolang leven de enige vanzelfsprekendheid is en het sterven in de voortgang van het leven is opgenomen, zolang vormt de dood geen bizonder probleem. Zijn bestaan wordt niet gekend. Het bestaan der doden is niet van andere aard dan dat der levenden en hun wereld is dezelfde. Mensen en goden, levenden en doden leven in één wereld tesamen.

Maar met het ontstaan van het inzicht in het eigen bestaan van de dood als tegendeel van het leven voltrekt zich een zo beslissende verandering, dat de grenzen van het primitieve denken worden overschreden. Het voortleven wordt van zijn vanzelfsprekendheid beroofd. De mogelijkheid doemt op, dat de dood een totaal ander lot inhoudt en wij zien dan ook, dat deze mogelijkheid zich in het geloof van de volkeren der oudheid, waarmee wij ons moeten bezig houden, realiseert, hetzij in gunstige, hetzij in ongunstige zin.

Hoe moeilijk het ook is de grenzen van het primitieve denken te bepalen, zoveel is zeker, dat de primitieven de dood niet kennen, noch als realiteit, noch als probleem. Zij kennen slechts het sterven als moment van het leven. Wij willen hiermee niet zeggen, dat iedere godsdienst, waarin het geloof aan levens-

---

1) FRAZER: o.c., p. 53.

2) Ook het O.T. kent deze substantialisering, die soms in personificatie overgaat: 2 Kon. 4 : 40, Jes. 28 : 15, 18, Jer. 9 : 21, cf Ps. 18 : 5, 40 : 3, 49 : 16, 116 : 3, Spr. 27 : 20, 30 : 15, Jes. 5 : 14, 14 : 9, enz.

3) FRAZER: o.c., p. 81 sqq.

4) ibidem p. 59—86.

voortzetting gevonden wordt, primitief moet worden genoemd. Dit kan bijv. van de Japanse religie moeilijk worden gezegd. Maar wel mag worden vastgesteld, dat daar, waar de dood als dood wordt ervaren, waar de dood tot vragen en bezinning over zijn eigen aard en macht oproept, het primitieve stadium verlaten is.

Wij hebben de primitieve opvattingen over leven en sterven slechts vluchtig behandeld, als aanloop en inleiding tot de volgende uiteenzettingen. Er is weinig reden er langer bij stil te staan, wanneer men althans niet van mening is, dat het primitieve denken aan het moderne denken ten voorbeeld moet worden gesteld, een mening, die door VAN DER LEEUW weliswaar niet uitgesproken, maar toch min of meer gesuggereerd wordt. [1])

Ons rest slechts de conclusie, dat in de primitieve religies alleen in beperkte en oneigenlijke zin van onsterfelijkheid kan worden gesproken. Nog minder licht verspreiden zij over de opstandings-gedachte. Onbekend is deze gedachte zeker niet. In sommige stammen weet men van een oertijd, waarin de doden na drie dagen weder opstonden, [2]) waarmee echter niets anders wordt gedemonstreerd, dan dat het sterven een passage tot levensvoortzetting was, gelijk ook andere passages, vooral de man-wording, ritueel worden uitgebeeld als een opstanding van gestorvenen. [3]) Hoe weinig evenwel de gedachte aan een mogelijke opstanding en heilsverwachting inhoudt, blijkt wel uit de voorzorgen, die menigmaal genomen worden om zulk een wederkeer der gestorvenen te voorkomen. [4])

Wanneer wij nu het terrein van de primitieve religie verlaten en ons bezig houden met de antieke en moderne overtuigingen, zullen wij wel moeten bedenken, dat de primitieve opvattingen steeds blijven nawerken. Overal blijft de gedachte leven van gemeenschap tussen doden en levenden, wordt de dood beleefd als overgang van de ene levensperiode in een gelijksoortige andere, blijven de rouwgebruiken en riten in zwang, die getuigen van de ambivalentie in het verkeer tussen levenden en doden.

Maar in de godsdienstige bezinning en de theologische doordenking getuigen deze godsdiensten van een diep inzicht in de essentiële ongelijksoortigheid van leven en dood, van diesseits en jenseits. De dood is een bestaanswijze van geheel andere orde, niet alleen quantitatief, maar ook qualitatief verschillend van het leven. En ook waar deze bestaanswijze „leven" wordt genoemd, is het toch een leven van geheel eigen orde, nieuw en andersoortig.

Wij zien nu in de bezinning op de verhouding van leven en dood zeer wezenlijke verschillen aan de dag treden tussen de Semietische wereld enerzijds

---

[1]) Een andere vraag is, in hoeverre in het moderne leven een terugval in primitieve denkwijze en mentaliteit is te constateren. SCHELER's ontleding van de houding van de west-europese mens tegenover de dood geeft belangrijke aanwijzingen in deze richting. (Schr. aus dem Nachl. I, S. 223 ff.) In het algemeen wijzen hierop meerdere cultuurfilosofen en -psychologen van onze tijd (o.a. ORTEGA Y GASSET). Merkwaardig is in dit verband de parallel, die FRAZER trekt tussen de primitieve opvatting van de dood en de moderne biologische beschouwingen, o.a. van WEISSMANN (o.c. p. 84 sqq.).

[2]) FRAZER: o.c., p. 67 sq.

[3]) ibid. p. 254 sq., passim.

[4]) ibid. p. 144.

en de Egyptenaren en Grieken anderzijds. Wij laten andere godsdiensten buiten beschouwing omdat zij op de Bijbelse religie en de geschiedenis van het Christendom weinig of geen invloed hebben gehad. Een overzicht van de Oud-Testamentische en Griekse opvattingen aangaande dood en leven mag hier echter niet ontbreken.

2. HET OUDE TESTAMENT

Zonder enige twijfel hebben ook de Semieten het voortbestaan der doden in de onmiddellijke omgeving der levenden gekend. De Babyloniërs weten zich door vele dodengeesten omringd, die het mensenleven belagen en in hun greep trachten te krijgen. Ook het meegeven van gaven voor de doden en het brengen van libaties op de graven wijst op de overtuiging, dat de doden in het aardse levensverband blijven voortbestaan. Dit alles moge de typische volksgodsdienst geweest zijn.

Maar in de bezonnen vroomheid, in het religieus getuigenis, zoals wij die vinden in mythologie en poëzie, gaat het Semietische denken in geheel andere richting, en weet het van een transcendent dodenrijk, een droef en duister verblijf, een oord van vergetelheid, het „land zonder wederkeer". Daar verkeren de doden als schimmen, hun spijs is stof en hun drank is stilstaand water. Goeden en bozen moeten ditzelfde lot ondergaan.

Zo staan leven en dood in schrille tegenstelling. En het behoort tot de karakteristieke kenmerken van de Semietische religie, „dat zij zich uitsluitend bezig houdt met het leven aan deze zijde van het graf". [1]) Aan de andere zijde is er voor de mens geen leven, geen onsterfelijkheid, geen terugkeer. Alleen voor de goden is het mogelijk uit de dood te verrijzen, zoals de Isjtar- en Tammuz-mythen aantonen en door hen en met hen is voor de ganse natuur de dood de levensbron, waaruit door opstanding telkens nieuw en eeuwig leven opbloeit.

Maar voor de mens geldt het woord uit het Gilgamesj-epos: „Toen de goden de mens schiepen, gaven zij hem de dood als zijn deel, maar het leven hielden zij in eigen hand." Deze uitzonderlijke positie van de mens lijkt inconsequent: waarom zou ook hij niet het leven putten uit de dood? Maar, zo zegt KRISTENSEN, aan deze inconsequentie ligt een godsdienstig motief ten grondslag: „Absoluut leven is goddelijk leven; maar de mensch is geen god. Het was de grootheid der Semieten, dat zij de nietigheid van den mensch waagden te erkennen." Er was wel besef van de verwantschap tussen God en mens, maar „verwantschap is geen identiteit, en uit godsdienstige ervaring kenden zij de verschrikkelijke waarheid van 's menschen vergankelijkheid en nietigheid tegenover God." [2]) En VRIEZEN schrijft: „Het Gilgamesj-epos geeft als het klassiek oud-oosters dichtwerk de grondstemming van het babylonisch levensgevoel zeker weer: de mensch is sterfelijk en tegen de dood des menschen is geen kruid gewassen." [3])

---

[1]) A. H. EDELKOORT: Karaktertrekken der oudtestamentische religie (1945), blz. 12.
[2]) W. B. KRISTENSEN: Het leven uit de dood (1926), blz. 10.
[3]) TH. C. VRIEZEN: Paradijsvoorstellingen bij de oude Semietische volken (1937), blz. 102. Zie ook: O. PROCKSCH: Theologie des A.T. (1950), S. 700.

Ook Israël heeft verkeerd in de spanning tussen wat KITTEL noemt „die Volksreligion" (die hij als „eine stark ausgeprägte Mischreligion" beschouwt) en „die höhere Religion". [1] De voortdurende confrontatie en wisselwerking tussen de volksreligie en de geopenbaarde Jahwe-godsdienst is oorzaak geworden van het gecompliceerde karakter van het geloof van het Israëlietische volk, dat voor een deel zijn neerslag heeft gevonden in het O.T., maar voor een ander deel slechts tussen de regels moet worden gezocht of zelfs opzettelijk wordt verzwegen, zo het niet met kracht wordt bestreden.

Terwijl het O.T. uitdrukkelijk het openbaringsboek van de Mozaische Jahwe-godsdienst wil zijn, kan het toch niet het feit verborgen houden, dat het geloof van Israël gekenmerkt wordt door een tweeslachtigheid, die het gevolg is van de vermenging van de Jahwe-dienst met de inheemse ethnische religie van Kanaän. In het O.T. vinden wij het resultaat van een proces van samengroeiing, waarbij op den duur wel de Jahwe-dienst de overhand kon krijgen, maar dan toch na eerst belangrijke elementen van de kanaänietische religie in zich te hebben opgenomen of te hebben omgeduid in Jahwistische zin. [2]

Het is zaak, bij de bestudering van het O.T., in het bizonder ook waar het betreft de opvattingen over leven, dood, voortbestaan, enz., goed te onderscheiden tussen gangbare religiositeit en geldige godsdienst. Het is, naast haar vele verdiensten, een schaduwzijde van de godsdienst-historische methode, dat zij de „de jure" geldige religie menigmaal doet schuilgaan achter de fenomena van de „de facto" geldende opvattingen, voorstellingen en praktijken. Wij willen gaarne de waarschuwing ter harte nemen van EDELKOORT: „Wij moeten ons hoeden voor de fout, waaraan beoefenaars van de Oudtestamentische wetenschap zich meermalen hebben schuldig gemaakt, dat wij elementen, die tot de volksreligie behoorden, zouden inlassen in het geheel van Israëls wettige religie." [3]

Intussen bevestigen de fenomena van de volksreligie, dat ook in Israël de overtuiging van de voortzetting van het leven, zoals wij die in de primitieve religie leerden kennen, algemeen gangbaar is geweest. Een overvloed van godsdienst-historisch materiaal staat ter beschikking en het zijn vooral de vele verboden, die ons duidelijk maken welke opvattingen en gebruiken zowel vóór als tijdens het Jahwisme in zwang zijn geweest. [4] Wij zien, hoe de rouw-

---

1) R. KITTEL: Die Religion des Volkes Israel (1921), S. 15, 48.

2) Over dit proces: R. KITTEL: a.a.O., S. 48—69; B. D. EERDMANS: De godsdienst van Israël, I, blz. 79 vlgg.; L. KÖHLER: Theologie des A.T. (1936), S. 54—58.

3) A. H. EDELKOORT: a.w., blz. 7. Men vergelijke de titels der desbetreffende werken. Schrijft b.v. L. ANDRÉ over „Le culte des morts ches les Hébreux" (1895), A. LODS over „La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israelite" (1906), A. BERTHOLET over „Die israelitischen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode" (1899), J. FREY over „Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel" (1898), daartegenover stelt A. DE BONDT de vraag: „Wat leert het O.T. aangaande het leven na dit leven?" (1938) en handelt E. F. SUTCLIFFE over „The Old Testament and the Future Life" (1946).

4) Zie naast de hierboven genoemde werken ook: P. TORGE: Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im A.T. (1909); W. O. E. OESTERLEY: Immortality and the Unseen World (1931).

gebruiken en het begrafenisceremonieel overeenkomen met wat wij in dit opzicht bij vrijwel alle volkeren in primitieve cultus-vormen waarnemen: rouwklachten, haarknippen, insnijdingen, vasten, begrafenis-maaltijden, offers, reinigingen, enz. Hoewel begrafenis regel is, vinden wij toch ook sporen van verbranding. [1]) Het graf wordt als een heilige plaats beschouwd, waar men in contact treedt met de doden en aan hen offert. De herhaalde bestrijding van doden-consultaties en doden-bezweringen bewijst hoe veelvuldig deze gebruiken voorkwamen. „l'Ancien Israélite était certainement convaincu que le mort vit dans sa tombe", zegt LODS. [2]) Op de vraag, hoe men zich de levens-voortzetting heeft voorgesteld, hoe men de verhouding tussen lichaam en ziel, tussen graf en dodenrijk heeft gedacht, komen wij nog terug.

Het is weinig vruchtbaar de vraag te stellen, of wij het recht hebben van een „dodencultus" in Israël te spreken. ANDRÉ aarzelt niet: „Les débuts du peuple hébreu ne valent pas mieux que ceux des non-civilisés d'aujourd'hui. Il a connu le culte des morts, comme il connut celui des arbres, des sources, des astres." [3]) Ook LODS constateert een „culte des morts", die door dezelfde ambivalentie wordt gekenmerkt, die wij ook bij de primitieve religie aantroffen: „Crainte et désir de communion se complètent: ce sont les deux éléments caractéristiques du culte." [4]) Evenmin twijfelen FREY, OESTERLEY en anderen aan het bestaan van een doden-cultus.
Daarentegen wordt deze opvatting o.a. door EERDMANS, SUTCLIFFE, EICHRODT, bestreden. Het blijkt echter, dat de discussie voor een groot deel bepaald wordt door de betekenis, die men aan het begrip cultus hecht. Wanneer EERDMANS het bestaan van een doden-cultus ontkent met het argument, dat anders het Jahwisme de daarmee samenhangende gebruiken had moeten verbieden, [5]) dan beschouwt hij blijkbaar de verschillende gebruiken, die uitdrukkelijk wèl verboden worden, niet als elementen van een cultus. Vragen wij, hoe deze gebruiken dan fenemenologisch moeten worden gekarakteriseerd, dan wordt het antwoord wellicht geboden door SUTCLIFFE, die zegt: „The Israelites honoured the dead and often wished to consult them, but they did not worship them." [6]) Geeft men aldus de voorkeur aan „honour" boven „worship", spreekt men liever van „doden-verering" dan van „doden-cultus", dan kan men ondanks deze terminologie toch niet voorbijgaan aan het feit, dat de overtuiging bestond van het voortleven der doden en dat men hun macht en invloed toeschreef, dat men hen raadpleegde en, zo men niet wil spreken van „offers", dan toch gaven bracht en hun de naam „elohim" gaf. Wanneer PROCKSCH betoogt, dat „in der echten Religion Israels" geen cultus met het graf was verbonden, wijst hij er op, dat het verbod van het brengen van gaven (Dt 26 : 14) en wellicht ook de nadrukkelijke vermelding dat het graf van Mozes onbekend is (Dt 34 : 6) toch de aanwezigheid van het gevaar van doden-cultus aantonen. [7]) Of de terafim oorspronkelijk voorvader-beelden zijn geweest en of de instelling van het leviraats-huwelijk gegrond is in de voorvader-verering, hetgeen door EICHRODT, die ook overigens het bestaan van een „Ahnenkult" ontkent, wordt bestreden, laten wij thans in het midden. [8])

Zo zien wij dus in de volksreligie van Israël verwantschap met die primitieve religies, die de voorstelling huldigen van levensvoortzetting in gelijksoortige bestaanswijze. Maar, met C. BARTH moeten wij vaststellen: „Wenn solche

[1]) Het is echter de vraag of de sporen van dodenverbranding, die de opgravingen aan het licht hebben gebracht, teruggaan op Israël dan wel op de voor-semietische bevolking.
[2]) A. LODS: o.c., p. 195.
[3]) L. ANDRÉ: o.c., p. IX.
[4]) A. LODS: o.c., p. 183.
[5]) B. D. EERDMANS: Godsdienst van Israël I, blz. 135.
[6]) E. F. SUTCLIFFE: o.c., p. 29.
[7]) O. PROCKSCH: a.a.O., S. 500 f.
[8]) Uitvoerige gegevens biedt W. O. E. OESTERLEY: o.c., p. 95—140.

Vorstellungen in der Religion Israels eine Rolle gespielt haben mögen, so dürfte es doch noch heute schwer fallen, sie als positive Überzeugung des uns vorliegenden atl. Schrifttums nachzuweisen. Totenbeschwörung, Seelenglaube und Ahnenverehrung fristen hier ein höchstens geduldetes Dasein; vonseiten des Jahwismus finden sie grundsätzliche Ablehnung. Bei ihm wird es zuerst deutlich, dasz den Menschen nach dem Tode keine Fortsetzung des Lebens erwartet." [1]) En EICHRODT merkt terecht op, dat de genoemde gebruiken niet religieus of bijbels-theologisch, maar uitsluitend archaeologisch van betekenis zijn. [2])

Tegen dit primitieve onsterfelijkheidsgeloof en de daaraan verbonden praktijken moet het Jahwisme zich op grond van de bizondere aard der Godsopenbaring en de daarin besloten verhouding tussen God en mens, uit alle macht verzetten. [3]) Het is niet te verenigen met de volstrekte transcendentie van de Schepper, noch met de volstrekte alleenheerschappij van de Heer der heerscharen.

God is de Schepper en de ganse kosmos is het werk van zijn handen. Hij kan geen deel uitmaken van de kosmos, die Hij zelf heeft geschapen en het is onmogelijk God te identificeren met enig wezen of met enige macht binnen het raam van de schepping en omgekeerd kan aan zulke wezens, hetzij mensen, levende of doden, hetzij natuurverschijnselen of -krachten, goddelijke macht worden toegekend. Zij kunnen geen goden zijn, daar zij alle tot de creatuurlijke wereld behoren. Het O.T. staat lijnrecht tegenover de heidense religies met hun stervende en weder opstaande goden, en hun identificering van godheid en natuurkracht: God alleen is de levende (Ps. 84 : 3; cf 1 Sam. 17 : 26; 2 Kon. 19 : 4, 16; Jer. 10 : 10 vlg.; Dt. 5 : 26), Hij alleen is onsterfelijk (Ps. 102 : 24—28). „Das A.T. vertritt schärfstens den Standpunkt, dass allein Jahve lebendig im wirklichen Sinne dieses Wortes ist." [4])

Daarom is de Jahwe-dienst van een zodanig absoluut en exclusief karakter, dat geen enkele andere cultus daarnaast kan worden geduld. „Gradually Jahweh laid claim to all divinity for himself, and henceforth he was bound to demand that no one else should receive any worship resembling his cult." [5]) Daarom kan aan de doden geen enkele verering ten deel vallen. Meer en meer worden de graven en alles wat met de dood samenhangt onrein verklaard en het gebied van de dood wordt gescheiden van de wereld waarin God het leven openbaart. „Jahves exklusiver Herrschaftsanspruch erstreckte sich nicht nur auf fremde Götter, sondern auch auf die unterirdischen Mächte, die sich als Helfer anbieten möchten." [6]) Daartoe behoorden ook de doden.

Het is duidelijk, wat dit betekent voor de opvatting van het mensenleven. Het O.T. getuigt van een ootmoedig creatuurbesef, het weet van de „fragiliteit" (VRIEZEN) van de mens, die slechts leeft bij de gratie van God, die het leven

1) W. EICHRODT: Theologie des A.T. II, S. 115 ff.
2) C. BARTH: Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments (1947), S. 13.
3) W. EICHRODT: a.a.O. II, S. 115.
4) ibid. S. 20.
5) J. PEDERSEN: Israel, its Life and Culture III/IV, (1940), p. 485.
6) W. EICHRODT: a.a.O., II, S. 118.

geeft en neemt. Het leven is hem „verleend", wordt hem geschonken door de levenwekkende kracht van de roeach chajjim. Voor het verstaan van de oud-testamentische anthropologie is het inzicht in de betekenis van het begrip roeach van het grootste belang. Nadrukkelijk moeten wij vaststellen, dat — hoezeer ook aan dit begrip de materiële voorstelling van „wind" of „adem" ten grondslag ligt — met „geest" in het O.T. in geen geval een substantiële gegevenheid bedoeld wordt. De gedachte, dat „geest" een immanente levenskracht zou zijn, waardoor het schepsel deel zou krijgen aan goddelijk leven, is aan het O.T. ten enenmale vreemd. En met de opvatting van het „leven" als een kracht, een substantie, waarover de mens langs magische weg zou kunnen beschikken en die hij ook door de dood heen zou kunnen vasthouden, heeft de verkondiging van het O.T. niets te doen. 1)

Het leven is niet los te denken van het handelen Gods, „die doodt en levend maakt" (1 Sam. 2 : 6, cf Dt. 32 : 39), die er de enige bron van is (Ps. 36 : 10). Voor dit handelen Gods worden de begrippen „woord" en „geest" promiscue gebruikt. 2) Dit parallelisme van woord en geest, als uitingen van de souvereine wil van de transcendente God maakt het onmogelijk de roeach ooit als substantieel menselijk bezit te beschouwen.

Wij zullen op dit belangrijke aspect van de bijbelse anthropologie nog terug moeten komen, maar stellen hier dus reeds met nadruk vast, dat het O.T. het leven niet kent als vanzelfsprekendheid, als immanente kracht, als object, maar uitsluitend als openbaring en gevolg van het scheppend en onderhoudend bezig-zijn van God, door zijn woord en geest. „Das Menschenleben ist keine 'naturgemässe' oder 'selbständige' Erscheinung, es hängt ganz und gar von Gottes Wort, Gottes Willen, Gottes Taten ab." 3)

„Indien Hij zijn geest tot zich deed wederkeren, zijn adem terugnam, zou alle vlees tegader sterven, de mens tot stof terugkeren" (Job 34 : 14 vlg.). Indien... ja, het hangt uitsluitend van Gods wil af of en hoelang er leven zal zijn. In het bekendmaken van deze wil heeft God zich als de Heer geopenbaard. Het leven is gebonden aan religieus-ethische voorwaarden, de zegen van het leven is afhankelijk van de vervulling van Gods wil en wet, of eigenlijk: is in deze vervulling zelve gelegen (Dt. 4 : 1; 5 : 33; enz. Ez. 20 : 11, 13, 21). „Waar broeders trouw samenwonen... daar beschikt de Heer de zegen, leven, tot in eeuwigheid" (Ps. 133 : 1, 5). In het bizonder is Ps. 119 het doorlopend getuigenis van de onverbrekelijke samenhang tussen leven en het houden van Gods inzettingen en bevelen. En ook het Spreukenboek legt er sterke nadruk op.

Leven in de werkelijke zin is slechts te vinden in de gemeenschap met God,

1) „Es ist bezeichnend für den israelitischen Schöpfergedanken, dasz er nicht dazu verlockt, auf der Annahme einer physischen oder geistigen Verwantschaft zwischen Schöpfer und Geschöpf eine neue Beziehung des Menschen zu Gott aufzubauen." (EICHRODT: Das Menschenverständnis des A.T., S. 27.) Het moge dan ook geen misverstand wekken wanneer EICHRODT van de roeach spreekt als van „eine göttliche Potenz" in het sterfelijk lichaam (Theologie des A.T. II, S. 19).

2) EICHRODT noemt woord en geest „Hypostasen" van de kracht Gods, waarbij als derde nog gevoegd wordt de „wijsheid"; a.a.O. II S. 18 ff).

3) A. T. NIKOLAINEN: Der Auferstehungsglauben in der Bibel und ihrer Umwelt (1944—'46) I, S. 114.

voor de mens die Hem zoekt, vreest, dient en liefheeft. Dit leven wordt gezien als zegen en genade, temeer omdat het de belofte van lange duur inhoudt (Ps. 91 : 16; Gen. 15 : 15; Ex. 20 : 12; Dt. 6 : 2; 22 : 7; Spr. 3 : 2; 4 : 10, enz.). Het O.T. heeft een hoge waardering van het leven (Job 2 : 4; Pred. 9 : 4). PEDERSEN spreekt van „a joy in the life on earth which always characterizes the Israelite". [1])

Het leven is echter geen menselijk bezit, geen gegevenheid, maar slechts een mogelijkheid, die zich realiseert in de relatie tussen God en mens. En deze relatie is niet van substantiële, fysisch-metafysische, magische aard, maar zij is existentieel, zedelijk-religieus. Leven bezit alleen God en de mens leeft slechts voorzover hij staat in de levenwekkenden relatie van Woord en antwoord, van gebod en gehoorzaamheid. Geen „verbond met de dood", geen „verdrag met het dodenrijk" kan de mens het bezit van het leven verzekeren (Jes. 28 : 18).

In een voortreffelijke studie heeft C. BARTH het oudtestamentisch levens-begrip onderzocht, waarbij hij zich nauw aansluit bij PEDERSEN.

Uitgaande van de oosterse opvattingen in het algemeen en speciaal in vergelijking met die van de Babylonisch-Assyrische en Egyptische religies, komt BARTH tot de specifiek Israëlietische beschouwing en waardering van het leven. Een vijftal kenmerken zijn daarvoor karakteristiek:

1. Leven betekent *tijd-hebben*. Dat wil zeggen, dat de mens in het leven de gelegenheid en de mogelijkheid bezit tot vervulling van wat hij verwacht en wat hem beloofd is. Dit betekent meer, dan alleen maar „bestaan", dat abstract en zonder inhoud is en ook aan de doden wordt toegeschreven. Het gaat bij het tijd-hebben om „ein inhaltlich bestimmtes und gefülltes Dasein". De mens heeft een bestemming en het leven biedt hem de mogelijkheid deze te bereiken. Vandaar de zegen van en de hoop op een lang leven.

2. Leven betekent *spontaneïteit, zelfstandige beweging*. Wie leeft, kan iets willen, tot iets besluiten, zich handelend bewegen. Ook hier hebben wij niet met ongekwalificeerde begrippen te maken, maar is de wijze en het doel van het zich-bewegen beslissend: „Die Bewegung, ohne die es kein Leben gibt, steht im Zeichen des Heils."

3. Leven is ondenkbaar zonder *gemeenschap* met anderen, voorzover deze gemeenschap althans in zinvolle samenhang staat met de vervulling van de levensinhoud. De naaste, d.w.z. de vrouw, de vrienden, de familie, de gemeente en vooral de nakomelingschap, is een herinnering, belofte en hulp op de weg naar het gemeenschappelijk doel.

4. Leven is afhankelijk van *voeding*. In de onontbeerlijkheid van spijs en drank blijkt de behoefte aan onderhouding en vernieuwing van-buiten-af. Het leven is geen „bezit" van de mens, maar wordt ontvangen, en wel dáár, waar Israël als partner in het verbond is geroepen.

5. Leven wordt gekenmerkt door vele trekken, die er het karakter van *positief gekwalificeerd bestaan* aan geven: kracht, vastheid, veiligheid, gezondheid, zegen, heil, geluk en vreugde. Wij mogen deze begrippen echter niet losmaken van de onder 1—4 genoemde kenmerken, die er de zakelijke achtergrond van vormen. [2])

In het oud-testamentisch levens-begrip zijn reeds de voornaamste voorwaarden gegeven voor het verstaan van de beschouwing van de dood in het geloof van Israël.

Is het leven slechts te verklaren uit het scheppend handelen Gods, kan het slechts ontstaan door zijn levenwekkend Woord en in stand gehouden worden door zijn levenwekkende Geest, dan kan ook de dood niet anders zijn dan een

[1]) J. PEDERSEN: o.c., I/II (1926), p. 328.

[2]) C. BARTH: Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des A.T. (1947), S. 20—51.

machtdaad Gods, een beëindiging van het werk van de Geest, een terugnemen van de zegen, die de Geest in het leven schonk. Dit wordt herhaaldelijk uitgesproken in uitdrukkingen als: „de geest geven" (Gen. 25 : 8, 17; 35 : 29; 49 : 33; Num. 20 : 29; Job 3 : 11), „de adem uitblazen" (Gen. 35 : 18; Job 11 : 20, cf Job 34 : 14 vlg.). „Gott ist nicht gebunden, seinen Geist immer im Menschen wohnen zu lassen, und wenn er das nicht mehr tut, dann ist es mit dem Atmen und Leben, mit des Menschen Sein als Seele eines Leibes vorbei, dann musz er zur Erde zurück, von der er genommen ist, dann musz er sterben. ...Der Mensch ist, indem er Geist hat. Das ist gleichbedeutend damit, dasz es allein bei Got steht, ob er einer Errettung oder aber dem Verlorengehen seines Seins entgegengeht."[1])

Deze fundering van de dood in Gods wil leidt tot de volgende opvattingen:

1. De dood is *onvermijdelijk en algemeen.* Van de kortstondigheid en de vergankelijkheid van het leven, van het Sein-zum-Tode, is men zich diep bewust. De mens is „sterveling". Onder de vele teksten, die wij hier zouden kunnen aanvoeren, zijn wel de meest klassieke: Job 7 en 14, Ps. 39, 49, 90, 103, Jes. 40 : 6—8.

Is de dood onontkoombaar en vanzelfsprekend, dan is hij ook algemeen (Num. 16 : 29). De mens gaat „de weg van al wat leeft" (Joz. 23 : 14; 1 Kon. 2 : 2), de dood komt tot allen, goeden zowel als bozen (Job 9 : 22; 21 : 26; Ps. 49 : 11; Pred. 2 : 14; 9 : 3), niemand kan aan dat lot ontkomen (Ps. 89 : 49; Pred. 7 : 2), de mens heeft het met de dieren gemeen (Pred. 3 : 19, 20) [2]) en zelfs profeten ontlopen het niet (Zach. 1 : 5). De sjeol is onverzadigbaar (Jes. 5 : 14; Hab. 2 : 5; Spr. 27 : 20; 30 : 16). „Nach Gottes Ordnung folgt auf das Leben der Tod." [3]) Zo wordt de dood wel als een kwaad gevreesd, maar, „still, death is something normal and must be included in the conception of life." [4])

2. De dood is *definitief en totaal.* „Mit dem Tod hört das Leben des Einzelnen für immer auf". [5]) In overeenstemming met de beschouwing van de mens als stoffelijk wezen, als „vlees", wordt de dood gezien als de „terugkeer tot het stof" (Gen. 3 : 19; Job 7 : 21; 10 : 9; Ps. 90 : 3; cf 2 Sam. 14 : 14). Er is uit de dood geen terugkeer (2 Sam. 12 : 23; Job 7 : 9). De dood staat gelijk met „verderf", „verdelging", „uitroeiing", „ondergang", „verzwelging", „omkomen", „ontbinding".

Er is in het O.T. geen sprake van, dat de dood alleen maar een deel van de menselijke persoon zou treffen. Hij sterft geheel en volkomen, naar lichaam en ziel [6]) „Die Zerstörung und Vernichtung, konkret: der Verfall und die Verwesung des ganzen Menschen gehören notwendig zum Wesen des Todes."[7])

---

[1]) K. BARTH: K.D. III/2, S. 434 f.

[2]) Toch heeft de vergelijking met de dieren ook een beschamend karakter: Ps. 49 : 13, 15, 21; Jer. 22 : 19.

[3]) L. KÖHLER: Theol. d. A.T., S. 136.

[4]) J. PEDERSEN: o.c. I/II, p. 495.

[5]) L. KÖHLER: a.a.O., S. 135.

[6]) Zo wordt ook van het sterven van de ziel gesproken (o.a. Richt. 16 : 30; Ez. 13 : 19), maar de betekenis van het begrip „ziel" moeten wij nog nader onderzoeken.

[7]) C. BARTH: a.a.O. S. 63.

De dood is „das absolute Ende". [1]) Ook C. BARTH ziet als overtuiging van het O.T. „dasz mit dem Tode in jedem Fall dies zeitliche Leben aufhört." „Der Tod ist in jedem Fall des Menschen Ende". [2]) En NIKOLAINEN spreekt van de „Unbedingtheit und Endgültigkeit des Todes". [3]) De dode „is er niet meer" (Jer. 31 : 15; Ps. 39 : 14).

3. De dood is niet alleen *einde,* maar ook *afsluiting,* voltooiing van het leven. God geeft het leven een bepaalde duur, die in Gen. 6 : 3 op 120 jaren en in Ps. 90 in het algemeen op 70, hoogstens 80 jaren wordt gesteld; het is de „levenstijd" (2 Sam. 7 : 12). Wanneer deze levenstijd niet wordt verkort (Ps. 102 : 24, Jes. 38 : 10) of gehalveerd (Ps. 102 : 25) of meer dan dat (Ps. 55 : 24) mag van een lang leven worden gesproken, en sterft de mens „oud en der dagen zat". Alleen het voortijdig einde van een nog niet voltooid leven is een verschrikking. „The death they fear is that which denotes an infringement on the normal development of life, to die in the midst of life before the possibilities are exhausted." [4])

Het enige dat overblijft is de *naam,* de *gedachtenis,* die voortleeft in de nakomelingen. „La seule immortalité que l'Hébreu se promette est celle de l'éternité du nom." [5])

Wat de fenomenologie over de betekenis van de naam aan het licht heeft gebracht moge voldoende bekend worden geacht. [6]) Het O.T. legt er herhaaldelijk getuigenis van af, hoe in het voortleven van de naam in het nageslacht en in de herinnering de gemeenschap met de doden bewaard blijft, hoe de zegen die zij deelachtig werden zich met de naam blijft uitbreiden over hun nakomelingen (Gen. 12 : 2—3; 48 : 16; 2 Sam. 9 : 1; Ps. 72 : 17). Vandaar de zorg voor de instandhouding van de naam, zoals die in de instelling van het leviraats-huwelijk tot uiting komt (Dt. 25 : 6; Ruth 4 : 5) en in het oprichten van de gedenksteen door Absalom (2 Sam. 18 : 18). Vandaar ook de verschrikking, die besloten ligt in de dreiging, dat de naam of de herinnering zal worden uitgewist (Dt. 32 : 26; 1 Sam. 24 : 22; Neh. 2 : 20; Ps. 49 : 12; 41 : 6; 37 : 37 vlg; 83 : 5). Vandaar ook de zegen der vruchtbaarheid en de straf der kinderloosheid (2 Sam. 6 : 23; 1 Sam. 15 : 33).

Zo wij in het O.T. een onsterfelijkheid willen aanwijzen is dat de onsterfelijkheid van de naam, de familie, het geslacht.

Met dit alles is echter nog niets gezegd over de waardering van de dood en de stemming en de houding van de mens tegenover de dood. Hoewel het duidelijk en begrijpelijk is, dat de dood ervaren wordt als levens-vijandig, „unheimlich", smartelijk en dus het onheilskarakter overweegt en de dood genoemd kan worden de „koning der verschrikkingen" (Job 18 : 14), moeten

---

1) W. EICHRODT: a.a.O. I, S. 110.
2) C. BARTH: a.a.O. S. 53 f.
3) A. T. NIKOLAINEN: a.a.O. I, S. 110.
4) J. PEDERSEN: o.c. I/II p. 495. Zie voorts: M. A. BEEK: Anthropologische notities bij het O.T.; in de bundel „Anthropologische verkenningen" (1953).
5) L. ANDRÉ: o.c., p. 12.
6) cf EICHRODT: a.a.O. II, S. 15.

wij toch de waarschuwing van C. BARTH ter harte nemen: „Man wird sich aber davor hüten müssen, den Tod einfach als Gegenextrem zum Leben zu verstehen und darzustellen." [1]) BARTH maakt duidelijk, „dasz der böse Aspekt des Todes nicht sein einziger ist" en dat hij „nicht notwendig ein Unheil" betekent. „An und für sich müszte die Rückkehr zur Erde, von der der Mensch genommen ist, nicht notwendig ein Übel sein." [2])

Er valt in het O.T. meermalen te wijzen op een houding van aanvaarding van de door God gestelde levensgrens. Daar is de terugblik op een vervuld en voltooid leven, een sterven „oud en der dagen zat", van de „dood des rechtvaardigen" (Num. 23 : 10), een heengaan „in vrede" (Jer. 34 : 5), het besef „verzameld" te worden tot zijn volk of tot zijn vaderen, de verwachting van het voortleven van de naam in nageslacht en herinnering. [4])

Daar is een enkele maal ook het verlangen naar de dood als bevrijding uit het ondragelijke leven en de verzuchting van de levensmoede mens, dat het niet-zijn te verkiezen is boven het leven (1 Kon. 19 : 4; Job 3 : 11—22; Pred. 4 : 2; 7 : 1; Jona 4 : 3, 8; Jer. 20 : 14). Houdingen dus, die variëren „von der gleichgültigen Hinnahme des Todes als eines allgemeinen Geschicks bis hin zur dankbaren Annahme des Todes als einer dem Menschen widerfahrenden Wohltat". [5])

Evenzo spreekt EICHRODT van „eine gefaszte Beugung, ja eine strenge Nüchternheit, die (das Sterben) als das absolute Ende hinnimmt und sich damit abfindet". Hij ziet in 2 Sam. 12 : 23, Ps. 89 : 49, Job 7 : 9 „schlichte Resignation". [6]) KÖHLER meent zelfs te mogen zeggen, dat de dood, die in de ouderdom komt, „das Gewand des Freundes" draagt.[7]) Hier en daar klinkt ook een zekere fatalistische doodsverachting: 2 Kon. 7 : 4; Jer. 15 : 2; 43 : 11; Job 13 : 13—15; Est. 4 : 16.

Toch is deze houding van rustige aanvaarding, van een zich-buigen onder de door God gewilde beperktheid van het leven, van verzoend-zijn met de gedachte, dat God de dood gesteld heeft als de onontkoombare, definitieve afsluiting van de levenstijd, niet de enige. Wij kunnen met EICHRODT vaststellen, dat meer en meer een andere houding de overhand krijgt: „die Trauer über den Tod als die tiefste und schmerzlichste Störung der von Gott gestifteten Lebensbeziehung". Wel kende men reeds lang „die herzzerreiszende Brutalität des Todesschicksals", maar men wist zich daaronder in berusting te schikken. Naarmate echter de individuele vroomheid in kracht toeneemt, wordt de smart over de sterfelijkheid dieper gevoelt en sterker geuit. [8]) Zeer voorzichtig drukt MISKOTTE zich uit: „Het lijkt soms of Israël in alle ernst meent, dat de dood er niet moest zijn, dat de dood op een ondenkbaar 'historisch' moment in

---

1) C. BARTH: a.a.O., S. 54.
2) ibid. S. 60.
3) ibid. S. 64.
4) J. PEDERSEN: o.c. I/II, p. 495.
5) C. BARTH: a.a.O., S. 65.
6) W. EICHRODT: a.a.O. III, S. 151.
7) L. KÖHLER: a.a.O., S. 134.
8) W. EICHRODT: a.a.O. III, S 152.

de wereld, althans in de menschenwereld, wederrechtelijk is binnengeslopen."[1])

Want het inzicht in het wezenlijke karakter van de dood ontwaakt: de dood wordt ontdekt als *het* onheil bij uitstek, de vijand, die de levensgemeenschap met God verstoort. Niet langer kan de mens de verschrikking van de dood ontlopen door de primitieve levensvoortzetting.

Wèl is er een voortzetting van het bestaan, maar dit kan niet de naam van „leven" dragen. Dit voortbestaan mist juist alle kenmerken van het leven. Het is „plutôt une survivance nominale qu'une immortalité réelle". [2]) Er is geen sprake van onsterfelijkheid in de zin van ontkenning van het sterven als levenseinde, integendeel: de gestorvenen zijn doden. „Als Toter existiert er zwar weiterhin, und es gehört vielleicht zu seinem Elend, dasz er nicht aufhören kann, zu existieren." [3]) En zo zij ooit de naam „elohim" hebben gedragen, [4]) is het onmogelijk geworden deze naam in monotheistisch kader te handhaven. De doden zijn „refaïm", een naam, waarvan de juiste betekenis omstreden moge zijn, maar die toch in ieder geval een aanduiding wil zijn van zwakheid, machteloosheid, verlies van lichamelijke en geestelijke energie, kennis en herinnering. Iedere poging met hen in verbintenis te treden wordt als afgoderij verboden.

De sjeol is hun rijk, waar zij hun somber en duister schimmenbestaan voeren, ver buiten de wereld der mensen en ver van God. En het is juist dit gescheiden-zijn van God, dat de schrik en de vloek van de dood uitmaakt. „Leven alleen is heerlijkheid, omdat het is gemeenschap met God. Dood-zijn is een verschrikking omdat het is vervreemd-zijn van God als de Levensbron." [5]) Het is de kennis van de levende God, de God van Abraham en van Mozes, de God van Israël, en van het heil, dat Hij schenkt, die in het O.T. de visie op leven en dood bepaalt. Zo is dan ook „die Einstellung zum Tode an Gottes Handeln mit dem Menschen orientiert". [6])

Deze volstrekte tegenstelling tussen leven en dood, openbaar geworden in de kennis van het leven en het heil, die de gemeenschap met God verzekert, is een van de meest karakteristieke elementen van de oud-testamentische prediking, waardoor zij zich radicaal stelt tegenover de hardnekkig voortwoekerende primitieve onsterfelijkheidsopvattingen.

Leven is alleen daar, waar God is, spreekt en werkt, dood is daar waar de gemeenschap met God verbroken is. Deze gemeenschap wordt door God beëindigd in het sterven, wanneer Hij zijn geest terugneemt. Dit gebeurt op de daartoe bestemde tijd, maar er zijn ook omstandigheden, waarin deze levenwekkende gemeenschap voortijdig verstoord wordt. „Wanneer dat leven ontijdig wordt afgebroken is dat een ramp of een openbaring van Gods toorn." [7])

Het kan gebeuren, dat God zelf in zijn ondoorgrondelijkheid zijn hand van de mens terugtrekt, het kan ook zijn, dat de mens in dwaasheid en zonde God

[1]) K. H. MISKOTTE: Edda en Thora, blz. 160.
[2]) L. BOURDEAU: Le problème de la Mort (1904), p. 37.
[3]) C. BARTH: a.a.O. S. 55.
[4]) Aldus ANDRÉ, LODS, TORGE, KITTEL, CHARLES; cf. 1 Sam. 28 : 13.
[5]) A. DE BONDT: a.w. blz. 36.
[6]) W. EICHRODT: a.a.O. III, S. 151.
[7]) A. DE BONDT: a.w. blz. 129.

en de levensweg verlaat. [1]) De dood heerst niet alleen in het graf en de sjeol, maar ook in de wereld der levenden. Zijn gebied, zijn rijk, strekt zich uit over de ganse aarde, zijn macht, zijn greep doet zich gelden onder de mensen, die slechts door de reddende en behoudende macht Gods van de gapende afgrond van het niets kunnen worden gered.

Het is wederom C. BARTH, die de oud-testamentische beschouwing van de dood aan een diepgaand onderzoek heeft onderworpen.

Allereerst wordt de vraag gesteld naar het *wezen* van de dood. De vijf door BARTH aangewezen kenmerken van het leven [2]) ontvangen in de dood een negatief voorteken:

1. De mens beschikt niet langer over de *tijd,* die hij nodig heeft voor de ontplooiing en vervulling van zijn leven. Dit wordt vooral dan als onheil ervaren, wanneer de dood voortijdig de levensdraad afbreekt. Dan heeft de mens geen heden en geen toekomst meer, geen hoop en geen troost. De weg is slechts gedeeltelijk afgelegd, het leven is weggerukt als een bloem des velds (Ps. 90 : 5 vlg; 102 : 12; 103 : 15 vlg.).

2. De vrijheid van *beweging* en *handeling* ontbreekt. De dood wordt in zekere zin als gevangenschap gezien, het dodenrijk is de gevangenis. De dode kan zich niet meer in de levensruimte bewegen, niet meer voor God verschijnen en niet meer aan Gods verschijnen deelhebben.

3. De dode is weggenomen uit de *gemeenschap,* die een wezenlijke voorwaarde is voor de vervulling van zijn leven. Eenzaamheid en verlatenheid zijn eigenschappen van de dood. Wel is er in het dodenrijk sprake van een zekere gemeenschap met de andere doden, maar een levende gemeenschap is dit niet.

4. De doden missen de voor het leven noodzakelijke *voeding.* Weliswaar kan men zich het bestaan in het dodenrijk niet geheel zonder spijs en drank voorstellen, maar „leven" verschaffen zij niet.

5. De trekken, die aan het leven het karakter van een positief gekwalificeerd bestaan geven, zijn in de dood verloren gegaan en vervangen door kenmerken van onheil: onmacht, zwakheid, onzekerheid, straf, verderf, schande, armoede, ontbering, droefenis en duisternis. BARTH geeft een brede uitwerking van al deze trekken, die ieder voor zich alle andere inhouden, en die vooral in het beeld van de duisternis hun samenvatting vinden.

Uitdrukkelijk en herhaaldelijk wijst BARTH er op, dat het in deze karakterisering van het wezen van de dood steeds gaat om één, n.l. „den bösen Aspekt" van de dood. En hij waarschuwt met kracht tegen eenzijdige generalisering. Het boze aspect is niet het enige en geldt niet of maar zeer ten dele voor de mens, die zijn leven heeft kunnen voltooien en afsluiten zonder voortijdig of gewelddadig te zijn weggerukt.

Van groot belang zijn BARTH's beschouwingen, die zich zeer nauw bij die van PEDERSEN aansluiten, over de macht en het gebied van de dood. BARTH ziet deze verhouding zo, dat de doodsmacht tegenover de almacht Gods slechts in zoverre een relatieve zelfstandigheid bezit, als zij de macht is van de door God zelf uitgesproken vloek over de zonde. Deze zelfstandigheid is het correlaat van 's mensen vrijheid.

In zijn ontleding van de oud-testamentische opvattingen van het gebied, het rijk van de dood, tracht BARTH zich, met PEDERSEN, los te maken van het gebruikelijke ruimtebegrip. „Mit unseren Raumbegriffen kann die Vorstellung vom Totenreich nicht harmonisiert werden." (S. 76) De localiseringen van het dodenrijk mogen zich als geografische voorstellingen aanduiden, zij zijn echter eerst te verstaan wanneer wij ze zien als uitdrukkingen van het wezen van de dood. „Jede Ortsangabe musz unmittelbar vom Wesen

---

[1]) Het probleem van de samenhang tussen zonde en dood in het O.T. is veel te omvangrijk dan dat wij het hier kunnen bespreken. Vast staat ,dat zonde en dood beide scheiding van God betekenen. De wereld van de dood, de „non-world" (PEDERSEN) is het gebied van zonde en kwaad. „The sinner goes to Sheol, but in reality he is there already" (PEDERSEN: o.c. I/II, p. 466). De exegese van Gen. 3 laten wij hier rusten omdat wij van mening zijn, dat dit verhaal geen merkbare invloed op de religie van Israël heeft gehad. In ons dogmatisch deel komen wij er uiteraard op terug.

[2]) Zie boven, blz. 30.

des Todes her verstanden werden. Unterläszt man dies und versucht man, die verschiedenen Angaben miteinander zu kombinieren, so ergeben sich unheilbare Widersprüche." (S. 81)

Dat het dodenrijk algemeen in de diepte gedacht wordt, is uitdrukking van de verwijdering en de scheiding van de wereld der levenden en van de levende God. Constitutief voor het beeld van de onderwereld is de voorstelling van het *graf*. Daarnaast manifesteert het dodenrijk zich in de *oceaan,* die voor de Israëliet het beeld van chaos, dood en verwoesting is. In de overmachtige en vernietigende vloed ziet men het boze wezen van de dood belichaamd (S. 85). Verder ziet men de dood in de *woestijn*. In de woestijn moet alle leven omkomen. Wie zich in de woestijn begeeft wordt daar met het dodenrijk geconfronteerd. [1])

„Grab, Ozean und Wüste sind also diejenigen Phänomene der sichtbaren Welt, in denen sich das den Lebendigen sonst unsichtbare Totenreich manifestiert. Diese Räume sind die bevorzugten Erscheinungsorte der Todeswelt. Alle verkörpern in ihrer besonderen Art das Wesen des Todes; allen ist die äussere und innere, die physische und die wesenhafte Finsternis gemeinsam." (S. 87)

De verschillende aanduidingen werden niet als tegenstrijdig gezien, elke aanduiding was bruikbaar wanneer zij maar het wezenlijke tot uitdrukking bracht. „Das Totenreich ist überall da, wo der Tod seine Herrschaft ausübt." (S. 88) BARTH citeert PEDERSEN: „Where there is darkness, there is also the nether world nature." (p. 466).

In dit bizondere ruimte-karakter komt het dodenrijk als macht tot uiting. Het is niet tot een bepaalde ruimte beperkt, maar het bedreigt en verovert ruimten, die eigenlijk tot de levenswereld behoren. Men spreekt over de dood en over het dodenrijk als persoonlijke macht promiscue. De ene uitdrukking heeft betrekking op een ruimtelijke macht, de andere op een machtige ruimte; de ene toont meer het dynamische, de andere meer het ruimtelijke aspect van de doodsmacht. De dood heeft een offensief karakter. Wederom beroept BARTH zich op PEDERSEN, die ervan spreekt, dat de onderwereld („the non-world") haar duisternis zendt in het levensgebied van de mens („the world of man"), om daarin alle licht uit te doven. In ziekte en onheil wordt de mens in de macht van de dood gebracht. „Wie sich das Totenreich in der Wüste oder im Ozean manifestiert, so kann es sich auch im einzelnen Menschen, ja, in einem ganzen Volk oder Land manifestieren." (S. 91)

Daarom moeten de vele uitspraken over het in-de-dood-verkeren en het daaruit verlost worden, die gebruikt worden met betrekking tot ziekte, zonde, gevangenschap, verdrukking, vernedering, armoede, honger, vertwijfeling, en andere benauwenissen, ook niet figuurlijk of hyperbolisch opgevat worden, maar reëel: „der Einzelne glaubt sich in Tat und Wahrheit im Totenreich befunden zu haben". (S. 92) Wel blijft men zich bewust van het onderscheid met de toestand van de definitief gestorvene, maar de onmiddellijke nabijheid, de verschrikking, de werkelijkheid van de dood wordt zo diep ervaren, dat men zich in het dodenrijk weet. „Nur vergleichsweise nennt sich der Bedrängte einen Toten; dieser Gedanke hat aber darin seinen Ursprung, dasz eine reale, wenn auch nur partielle Identität zwischen Bedrängnis und Todeszustand vorliegt." (S. 117)

In dezelfde geest schrijft NIKOLAINEN: „Die schwere Erkrankung ist — nach der Denkweise des AT — dasselbe wie der Tod." [2])

Het antwoord op de vraag naar de betekenis van leven en dood, dat wij tot dusverre hebben gevonden, heeft nog geen aanwijzingen opgeleverd van enige heilsverwachting, die in het O.T. aan de dood zou zijn verbonden, zodat de dood in beginsel zou zijn overwonnen en het sterven van een zodanig perspectief vergezeld zou zijn, dat er van enigerlei vorm van onsterfelijkheidsgeloof sprake is.

---

[1]) De woestijn heeft echter ook een geheel ander aspect: dat van de onmiddellijke nabijheid Gods en het ongedifferentieerde leven. Over deze positieve waardering van de woestijn en haar betekenis in de idealiserende terugblik zowel als in het eschatologische uitzicht, in KITTEL s.v. ἔρημος en C. M. EDSMAN: The Body and Eternal Life (1946).

[2]) A. T. NIKOLAINEN: a.a.O. I, S. 117.

Er is dan ook alle grond voor de conclusie, dat het O.T. zulk een verwachting niet heeft gekend. Vast staat in ieder geval, dat er geen sprake is van onsterfelijkheid der ziel. Kategorische uitspraken als van OBBINK: „De onsterfelijkheid der ziel wordt noch in het oude noch in het nieuwe Testament geleerd." 1); van PEDERSEN: „A special immortality of the soul is consequently out of the question." 2); van NIKOLAINEN: „Es steht ausser allem Zweifel, dass nach dem AT der Tod ebenso sehr die Seele wie den Leib trifft." 3); van VRIEZEN: „van onsterfelijkheid der ziel wordt in het O.T. nergens gesproken." 4) zijn kenmerkend voor het standpunt van vrijwel alle onderzoekers van de theologie van het O.T.

In het algemeen kunnen wij ons aansluiten bij VRIEZEN, die constateert, dat voorstellingen van een leven na de dood ontbreken, maar wij menen, dat VRIEZEN toch te weinig rekening houdt met de ervaring van de smartelijkheid en de verschrikking van de dood, wanneer hij zegt, dat dit ontbreken „nauwelijks als een hiaat gevoeld" werd. Het is slechts het ene aspect van de doodservaring, dat van de berusting, dat hij op het oog heeft, als hij schrijft: „immers is het geloof in Israëls God, als degene, die het leven en de geschiedenis bestuurt, zo sterk op het heden, het leven op aarde gericht, dat hierdoor voor speculatie over het leven na dit leven in de religie nauwelijks plaats is. Men kan concluderen: Het leven in het hiernamaals laat de israëlietische vrome geheel over aan Jahwe, die de Heer is met wie hij in gemeenschap leeft, en van wie wordt gezegd, dat Hij ook in de sjeool regeert (Ps. 139)." 5)

Dit is volkomen juist, maar het ziet voorbij aan het andere aspect, het troosteloze vooruitzicht, dat deze gemeenschap met God in de sjeol voorgoed verbroken zal zijn. Dat God ook daar „regeert" maakt dit vooruitzicht niets hoopvoller: God gedenkt de doden niet meer (Ps. 88 : 6), zij loven Hem niet meer (Ps. 6 : 6; 88 : 11; 115 : 17). Te duister is het beeld van het dodenrijk, dat in Psalmen en Job domineert, dan dat wij met de gedachte van de resignerende overgave volstaan kunnen. De dood is niet minder schrijnende Godverlatenheid.

Toch menen vele onderzoekers — zij het ook soms met aarzeling en voorbehoud — op teksten te kunnen wijzen, die getuigen van een heilsverwachting, die na de dood zal worden vervuld. Met ziet een „Umschwung der Betrachtung", die leidt tot de opstandingshoop. 6) Een hoop, aldus KÖHLER, die het O.T. nog slechts „in schüchternen Anfängen" kent; zij draagt nog „die Spuren des Werdens". 7) Wij vinden, zoals ANDRÉ het uitdrukt, aanvankelijk slechts „essais informes", „tâtonnements infructueux", „premiers balbutiements". 8)

De teksten, waarop men zich beroept, zijn voor het merendeel zeer onduidelijk, soms zelfs corrupt. Een uitvoerige exegetische behandeling zou ons te ver voeren en de resultaten

1) H. TH. OBBINK: Keur uit de verspreide geschriften, blz. 81.
2) J. PEDERSEN: o.c. I/II, p. 334.
3) A. T. NIKOLAINEN: a.a.O. I, S. 107.
4) TH. C. VRIEZEN: Hoofdlijnen der theologie van het O.T. (1949), blz. 149.
5) ibid. blz. 151.
6) W. EICHRODT: a.a.O. III, S. 149.
7) W. KÖHLER: a.a.O., S. 136.
8) L. ANDRÉ: o.c., p. XII.

zouden zeker niet meer zekerheid bieden dan waartoe de oud-testamentici tot nu toe konden geraken. Wij geven slechts een kort overzicht: [1])

Ps. 16 : 9—11; verschillende exegeten, onder wie CALVIJN, BEER, SELLIN, SMEND, BAETHGEN, NIKOLAINEN, DE BONDT, BOHL, spreken hier van verwachtingen van opstanding en eeuwig leven. Anderen, onder wie NOWACK, DUHM, TORGE, BERTHOLET, CHARLES, GUNKEL, zijn van oordeel, dat hier alleen sprake is van uitredding uit doodsgevaar, bewaring voor een voortijdige dood, waardoor ook de gedachtengang van vs 1—8, die alleen betrekking heeft op het aardse leven, niet verbroken wordt. Dit laatste argument wordt ook gebruikt door C. BARTH, die bovendien wijst op Hand. 2 : 25—31 en 13 : 35, waar blijkt, dat de apostelen Ps. 16 op het aardse leven van David betrokken en de in vs 9—11 uitgesproken hoop eerst in Christus in vervulling zagen gaan. Deze exegese wordt weer opgenomen door SUTCLIFFE.

Ps. 17 : 15; in dit vers is het voornamelijk het begrip „ontwaken", dat aanleiding heeft gegeven tot velerlei interpretatie en speculatie. Dat hier bedoeld zou zijn het ontwaken uit de doodsslaap is de mening van DELITZSCH, KITTEL, NOETSCHER, NIKOLAINEN, DE BONDT e.a. Daarentegen denken anderen aan een ontwaken uit een toestand van ongeluk en beproeving. CALVIJN spreekt van een „respirare a tristitia". Een letterlijke opvatting van het ontwaken staat DUHM voor, die denkt aan de morgendienst in de tempel en deze opvatting huldigt ook SUTCLIFFE. „Vom Jenseits ist im Psalm nicht die Rede" zegt BAUDISSIN en ook C. BARTH zoekt de betekenis in een gebeuren in het tijdelijk leven. CHARLES wijst er op, dat de psalmist hier evenmin als in 16 : 9—11 spreekt als individu, maar als woordvoerder van het volk.

Ps. 27 : 13; in dit vers gaat het om de betekenis van de vaker voorkomende uitdrukking „het land der levenden". Het schijnt echter, dat tegenwoordig geen enkele exegeet zich meer aan een „jenseitige" verklaring van dit begrip waagt, waartegen reeds CALVIJN waarschuwde.

Ps. 49 : 16; in deze tekst hebben de meeste exegeten een duidelijke heenwijzing gevonden naar een opstandings- of onsterfelijkheidsgeloof. Zo duidelijk, dat sommigen (GUNKEL, STAERK, e.a.) dit vers als latere toevoeging beschouwen. Het gaat in de eerste plaats om de betekenis van het „ontrukken". Heeft dit hier dezelfde betekenis als in de verhalen van Henoch en Elia? C. BARTH betwijfelt dit, omdat er in deze verhalen geen sprake is van de sjeol. Hij meent dat de tegenstelling tussen het heil, dat de dichter in dit vers verwacht, en het lot van de goddeloze, dat in de vorige verzen wordt getekend, hierin bestaat, dat deze laatsten in hun ganse leven een prooi van de dood zijn en dat hun weg de doodsweg is, zodat hun sterven een oordeel wordt over hun valse verzekerdheid, hun bouwen op de wegzinkende bodem van macht en rijkdom, terwijl de vrome voor zulk een sterven wordt bewaard en tijdens zijn leven aan de greep van de sjeol wordt ontrukt. (a.a.O. S. 159)
SUTCLIFFE, die overigens zeer voorzichtig te werk gaat, ziet toch in deze tekst „the germ of belief in the future felicity of the just in the presence and light of God". (a.w. p. 102). Positief is DE BONDT: „De dichter rekent er mee, dat hij ook het graf in moet. Maar God zal hem uit dat graf opnemen in Zijn gemeenschap" (a.w. blz. 189).

Ps. 73 : 24—26; ook deze verzen worden gewoonlijk als bewijsplaats voor een onsterfelijkheidsverwachting aangehaald (zo DUHM, TORGE, SELLIN, BERTHOLET, NOETSCHER, e.a.) Daarentegen hebben o.a. GUNKEL en EERDMANS zich tegen deze exegese verzet. En dat doet ook C. BARTH, die zegt: „Der Dichter weisz, dasz auch er einmal sterben musz, denn er sieht sein Ende kommen (26a). Aber der Tod ist ihm keine Drohung. Nicht etwa darum, weil er mit einem besseren Leben nach dem Tode rechnet, sondern weil er gelernt hat, dasz es für den, der Gott nahe ist, einen drohenden Tod nicht gibt. Es geht für ihn nicht darum, ob er im Himmel ist oder auf der Erde (Vers 25), sondern darum, ob er bei Gott ist oder in der Ferne von ihm. Er freut sich seines Daseins, ohne in den

[1]) Uitgebreid exegetisch materiaal en litteratuur-verwijzingen vindt men bij A. DE BONDT: a.w. en C BARTH: a.a.O.

Abgrund des Todes starren zu müssen. Sein Blick ist auf die Gegenwart gerichtet, auf das Leben, dat er auf Erden zu leben hat." (a.a.O. S. 162)

Over de interpretatie van EICHRODT en PROCKSCH komen wij nog te spreken.

C. BARTH komt ten aanzien van de besproken psalm-teksten tot de conclusie, „dasz zu der Annahme, in den Psalmen gebe es eine Unsterblichkeitshoffnung im Sinne eines Lebens nach dem Tode, kein zwingender Grund besteht." [1]) Wanneer de psalmen gewagen van uitredding uit de dood, dan is steeds bedoeld de vijandige, voortijdige, bittere dood; dan bestaat het heil, dat deze uitredding brengt, in het leven op aarde, in het land der levenden; dan wordt de begrensdheid, de sterfelijkheid van het aardse leven, de onvermijdelijkheid van het sterven daardoor niet teniet gedaan, maar aan dit sterven wordt de bitterheid en de dreiging ontnomen, het wordt een sterven „in vrede". BARTH vat zijn beschouwingen aldus samen: „Gibt es nach den Psalmen keine Auferstehung der Toten? — Wenn mit diesem Begriff der Wiederaufbau des im Grabe zerfallenen Leibes gemeint sein sollte, so musz darauf mit nein! geantwortet werden. Gibt es nach den Psalmen kein ewiges Leben? Wenn damit eine Fortsetzung des Lebens nach dem Tode, nämlich in der als unendliche Zeit begriffenen Ewigkeit gemeint sein sollte, musz auch diese Frage negativ beantwortet werden." [2])

SUTCLIFFE waarschuwt in het algemeen voor voorbarige conclusies op grond van bepaalde psalm-verzen: „We must not read a developed doctrine of future rewards after death into isolated and ambiguous verses of Psalms written during the period when the older notions manifested in the Pentateuch and in Ecclesiasticus were still dominant." [3])

Er zijn echter andere teksten, die met waarschijnlijkheid of zekerheid in de richting van het opstandingsgeloof wijzen.

Een opmerking moge voorafgaan: het is goed met NIKOLAINEN onderscheid te maken tussen het opstandings*geloof* en de opstandings*gedachte*. De laatste was aan de oudtestamentische schrijvers ongetwijfeld bekend. Maar juist de vorm, waarin de opstandingsgedachte in de omringende heidenwereld gestalte kreeg, was voor Israël onaanvaardbaar. Zij grondde zich immers op de identificatie van godheid en natuurkracht, op de voorstelling van stervende en opstaande goden, op het deelhebben van de mens aan een natuurlijk-goddelijk leven. [4]) Verschillende teksten richten zich tegen dit opstandingsgeloof. [5]) Uitdrukkelijk handhaaft het O.T. de onmogelijkheid van een terugkeer uit de sjeol (Job 7 : 9; 14 : 14; Ps. 88 : 11; 89 : 49; Jes. 26 : 14; Jer. 51 : 39, 57). Als menselijke mogelijkheid wordt de opstanding volstrekt ontkend; wordt toch nog een opstandingsverwachting gepredikt, dan kan er alleen maar sprake zijn van een eschatologische heilsdaad Gods. [6])

Wij wagen daarom de veronderstelling uit te spreken, dat het protest tegen de heidense opstandingsgedachte en de vrees voor een heidense opvatting van het opstandingsgeloof

[1]) C. BARTH: a.a.O., S. 163.
[2]) ibid. S. 166.
[3]) E. F. SUTCLIFFE: o.c., p. 21.
[4]) A. T. NIKOLAINEN: a.a.O. I, S. 98—108.
[5]) Als zodanig noemt NIKOLAINEN o.a. Ez. 8 : 14 (Thammuz), Jer. 7 : 8; 44 : 17—19; Jes. 14 : 9 vlgg. (Ischtar), Am. 8 : 10; Jes. 16 : 10; 17 : 10—11; Jer. 22 : 18 (Adonis), Jes. 65 : 4—5 (Attis of Mithra).
[6]) Dàt God doden kan opwekken of doen opwekken wordt niet in twijfel getrokken: zie de dodenopwekkingen van Elia en Elisa; cf Jes. 7 : 11.

vertragend hebben gewerkt op de verkondiging van dit geloof. Daarom is de — zij het ook met grote voorzichtigheid geopperde — hypothese van R. KITTEL, dat er enige verwantschap zou bestaan tussen het O.T. en de hellenistische mysterie-godsdiensten, zeer gewaagd te noemen. In Ps. 17, Job 19, Ps. 49 en vooral in Ps. 73 vindt KITTEL tonen, die niet alleen een „Mitklingen", maar ook een „Berührung" met de mysterieën aannemelijk maken. [1]) Wij menen, dat men in de tijd van het ontstaan van deze teksten juist sterk op zijn hoede was tegen zodanige beïnvloedingen.

Een andere vraag is of Perzische invloeden mogen worden aangenomen. EERDMANS slaat deze invloed zeer hoog aan, evenals BERTHOLET. [2]) BÖKLEN, die ook de historie van dit vraagstuk behandelt, is zeer voorzichtig vanwege de moeilijke datering van de Avesta. [3]) Sommigen nemen beïnvloeding in omgekeerde richting aan. In ieder geval is het zeker, dat er punten van verwantschap zijn aan te tonen, [4]) al moeten wij ook met PROCKSCH volhouden, dat de wezenlijke gedachten steeds van zuiver israëlietische oorsprong zijn. [5])

De teksten, die als bewijsplaatsen voor het opstandingsgeloof kunnen worden aangevoerd, zijn de volgende:

Hos. 6 : 2. Hier blijkt duidelijk, dat de opstandingsgedachte bekend was. Het kan zijn, dat het beeld van de opstanding na 2 of 3 dagen aan de Adoniscultus ontleend is (zo o.a. F. HORST), maar de volgende verzen laten een duidelijk protest horen tegen een opstandingsgeloof, dat zijn verzekerdheid put uit het natuurgebeuren. De oorzaak van Israëls verval is niet van cultische, maar van zedelijke aard.

De beslissende vraag is, of men met dit verval ook de doodsgedachte heeft verbonden. Wij menen, dat dit zonder enige twijfel het geval is geweest. Ook waar men het „herleven" en het „oprichten" op ziekte betrekt, waartoe vs 1 gerede aanleiding geeft, dan is daarmee de gedachte aan de dood reeds gegeven, zoals wij ons vooral door C. BARTH lieten aantonen. Temeer waar het „herleven" leidt tot het „leven voor zijn aangezicht", d.w.z. tot het leven bij uitstek, moet het tegendeel als een bestaan zonder God, d.i. als de dood gekarakteriseerd worden. Zowel MARTI als HARPER zien in deze tekst dan ook een heenwijzing naar Ez. 37 : 1—10. Dat God zijn volk doet opstaan uit zijn vervallen-zijn aan de dood, is in deze tekst dus onmiskenbaar uitgesproken. Wij mogen echter niet uit het oog verliezen, dat het gaat om het volksbestaan en niet om het individu. Daarom moet t.a.v. de toepassing van deze tekst op de opstanding van Christus met CALVIJN gezegd worden: „sensus ille videtur mihi nimium argutus." DE BONDT concludeert zeer voorzichtig, dat hier niet gesproken wordt over opstanding uit de dood, maar dat deze tekst wel van betekenis is voor de opstandingsidee (a.w., blz. 173).

Ez. 37. Voor de meeste exegeten staat het vast, dat wij hier te maken hebben met een symbolische voorstelling. BERTHOLET trekt uit de woorden „Heer Jahwe, Gij weet het" de conclusie, dat de profeet het dus niet weet, d.w.z. dat het opstandingsgeloof in zijn bewustzijn nog niet bestaat. Het

[1]) R. KITTEL: Die hellenistischen Mysterienreligionen und das Alte Testament (1924), S. 92, passim.

[2]) B. D. EERDMANS: Godsdienst van Israël II, blz. 35 vlgg.

[3]) E. BÖKLEN: Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie (1902).

[4]) Zie ook: A. DE BONDT: a.w., blz. 159 vlg.

[5]) O. PROCKSCH: a.a.O., S. 705.

weder levend worden van de beenderen is een beeld van het politieke herstel van het volk, niet van een persoonlijke opstanding, die eerst vier eeuwen later binnen de gezichtskring zou komen (a.a.O. S. 24). Ook SUTCLIFFE acht de voorstelling symbolisch, maar meent dat zij toch een rol gespeeld moet hebben bij de voorbereiding der geesten voor de komende openbaring van de persoonlijke opstanding (o.c., p. 130). In dezelfde geest spreekt ook DE BONDT (a.w., blz. 176). HANS SCHMIDT gaat een stap verder, wanneer hij zegt, dat Ezechiel wel op visionnaire wijze de opstanding der doden heeft geschouwd, maar daaraan een figuurlijke uitleg geeft. „Der Anlauf, den sein Glaube in der Vision gemacht hat, selbst den Tod zu überwinden, erlahmt, als die wachen Gedanken sich der nüchternen Wirklichkeit gegenüber sehen. Das aufgeblitzte Licht der Offenbarung läszt zich nur gedämpft in das Gefäsz der Worte fassen. Wir stehen unmittelbar vor dem Aufwachen des Glaubens an die Wiedererweckung und damit an die Unsterblichkeit, aber es bleibt noch bei diesem 'unmittelbar vor' " (Schr. d.a.T. II/2, S. 453). Als een heenwijzing naar een ontwakend opstandingsgeloof zien ook KITTEL en EICHRODT dit visioen (zie beneden blz. 43 vlg.).

Jes. 53 : 8—12. Hoewel verschillende exegeten in deze verzen een getuigenis aangaande de opstanding lezen — NIKOLAINEN vindt hier „den Gedanken von dem Wiederaufstehen einer Person nach ihrem Tode oder zum mindesten den Hinweis auf das Aufstehen des Toten aus dem Grabe" (a.a.O. I, S. 127); OESTERLEY and ROBINSON menen zelfs, dat „there is no passage in the prophetical books, apart from Isa. 53 : 8ff, where the thought of resurrection occurs" en dat deze tekst „contains the thought of the After-life in a very developed form" (Hebr. Rel., p. 354) — moeten wij toch grote reserve in acht nemen. Niet alleen omdat, zoals EICHRODT terecht opmerkt, „die Auferstehung des Gottesknechtes selber nirgends expressis verbis verkündet wird" (a.a.O. III, S. 156), maar ook omdat, zo hier inderdaad van opstanding sprake is, er te weinig eenstemmigheid heerst over het subject van deze opstanding. Wie is de Knecht des Heren en welk perspectief biedt zijn opstanding voor de velen, wier zonden Hij droeg? Wij menen, dat de beantwoording van deze vragen nog zoveel lacunes en onzekerheden vertoont, dat Jes. 53 niet zonder meer als bewijsplaats voor het opstandingsgeloof kan worden aangehaald. Wèl kan gezegd worden, dat hier de mogelijkheid van een overwinning op de dood binnen de gezichtskring komt en dat daarbij vooral de gedachte van betekenis is, die NIKOLAINEN aldus uitdrukt: „Wer sein Leben um Gott verliert, der gewinnt es" (a.a.O. I, S. 141).

Jes. 26 : 19. Dat hier inderdaad sprake is van een opstanding der doden is de communis opinio van vrijwel alle onderzoekers. Een uitzondering vormen o.a. EERDMANS (Godsd. v. Isr. I, blz. 48) en SUTCLIFFE (o.c., p. 129 sq.), die dit vers uitsluitend op de nationale opleving betrekken. CHARLES daarentegen had reeds hier „a true synthesis of the eschatologies of the nation and of the individual" gezien. (Esch., p. 132).

Uit vs 14 blijkt duidelijk, dat een algemene dodenopstanding niet wordt verwacht, integendeel: de opstanding ligt buiten het bereik der denkbare

mogelijkheden. Slechts zij mogen deelhebben aan de komende heerlijkheid in het nieuwe Rijk, die door bekering en persoonlijke beslissing de gemeenschap met God hebben gekend (zie NIKOLAINEN a.a.O. I, S. 128 ff). Dat daarbij de vergeldingsgedachte een rol speelt, zoals NIKOLAINEN betoogt, wordt o.i. terecht ontkend door EICHRODT, die spreekt van een „Rückberufung der für Gottes Sache in den Tod gegangenen". De hoop op het heil, aldus EICHRODT, wordt bedreigd door het lijden onder de onbeperkte heerschappij van de dood. Maar wanneer God de Zijnen roept tot het volle genot van het leven in Zijn Rijk, zal Hij ook de gemeenschap met de Zijnen herstellen door de opstanding (a.a.O. III, S. 157).

Job 19 : 25—27. Deze verzen behoren stellig tot de meest omstredene van het ganse O.T. Terwijl sommigen, onder wie EERDMANS (a.w. II, blz. 99 vlg) en SUTCLIFFE (o.c. p. 133 sq.), ontkennen, dat hier op opstanding of onsterfelijkheid wordt gezinspeeld enerzijds omdat Job blijkens 3 : 13; 7 : 21; 10 : 21; 14 : 10 niets van zulk een mogelijkheid weet, anderzijds omdat het slot van het boek, waar Job reeds in dit leven de beloning ontvangt voor zijn geduld, weinig ruimte laat voor de gedachte, dat zijn verwachting gericht was op een volgend bestaan, zien anderen hier een positieve aanwijzing hetzij van een onsterfelijkheids- hetzij van een opstandingsgeloof. PILCHER gaat zo ver, dat hij hier de hoop op een „spiritual revival beyond death" vindt uitgesproken, „mibbesari" opvat als „apart from my flesh, in a disembodied state" en in deze verzen de weg geopend ziet naar een „doctrine of individual immortality" (o.c. p. 137). Ook CHARLES, hoewel voorzichtiger, meent dat Job de idee van een toekomstig leven suggereert: het blijkt althans „that this idea was in the air" (o.c. p. 73). Hoewel hij toegeeft, dat er nog geen sprake is van onsterfelijkheid als eeuwig leven na de dood, meent CHARLES toch, dat hier een nieuwe leer doorbreekt over de ziel, die ook na de dood „still capable of the highest spiritual activities, though without the body" is. (p. 72 sq) Deze conceptie kwam onafhankelijk van Griekse beïnvloeding in Israël op, als „a real, though possibly only momentary, conviction".

Deze opvatting wordt met kracht bestreden door NIKOLAINEN: de fundering van de eeuwigheidshoop op ervaringen van een lichaamloze ziel is aan het O.T. volkomen vreemd. Wel drukt Job hier zijn overtuiging uit, dat zijn gemeenschap met God in alle omstandigheden behouden zal blijven en dat hij ondanks de dood als bewust wezen met God gemeenschap zal hebben. „Da Gott lebt, wird er noch im Augenblick des Todes, wenn das zeitliche, leibliche Leben sein Ende gefunden hat, die Errettung bringen und die Schuld aufheben." (a.a.O. I, S. 126) Grote invloed op de traditie heeft HIERONYMUS' vertaling van vs 25 en 26 gehad: „et in novissimo die de terra surrecturus sum. Et rursum circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum meum." Hoe corrupt de tekst ook moge zijn, het is niet gemakkelijk aannemelijk te maken, dat vs 25b in de eerste persoon gelezen moet worden. DE BONDT die t.a.v. het aanschouwen van God zeer uitvoerig de kwestie van het ante-mortem of post-mortem bespreekt, komt tot de conclusie, dat de laatste opvatting de enig houdbare is:

„Niet alleen wordt hier gesproken over een zien van God in zaligheid na den dood, maar ook over een zalige opstanding" (a.w. blz. 196).

Wij durven t.a.v. deze verzen niet verder gaan dan de aarzelende en voorzichtige interpretaties van BERTHOLET, die er „ein Wetterleuchten der Auferstehungshoffnung, aber auch nicht mehr" in ziet (a.a.O. S. 27) en van BOUSSET, die hier „höchstens ein erstes aufdämmern" van de opstandingshoop constateert (Rel. des Jud., S. 269). Ook EICHRODT (a.a.O. III, S. 162 f) laat zich voorzichtig uit: hij moet toegeven, dat het hier niet gaat om opstanding of eeuwig leven in de gewone zin, maar leest toch in deze woorden een zodanige overgave aan Gods gemeenschapswil en Zijn rechtvaardiging, dat zelfs de dood voor hem geen schrik meer inhoudt, en dat daarom gesproken kan worden van een „Triumph über den Tod und ein Gewiszheit um den Sieg des Lebens." Maar Job kan dit nog slechts „tastend und nach den rechten Worten suchend" aanduiden. OESTERLEY en ROBINSON, die ook ontkennen, dat hier een opstandingsleer wordt geformuleerd, menen toch, dat „there is the conviction that, for Job at least, death is not the end; there will still be possible some kind of valid relationship between himself and his God". En hoewel hier geen gedachten aan eeuwig of hemels leven te vinden zijn, is er toch „an assurance which will inevitably lead to these doctrines" (Hebr. Rel. p. 350).

Dan. 12 : 2. Er is geen twijfel mogelijk over de vraag of deze tekst spreekt van opstanding in letterlijke zin. Zo komt SUTCLIFFE tot de conclusie, dat van alle onderzochte teksten alleen Dan. 12 : 2 positief resultaat oplevert t.a.v. het opstandingsgeloof. Daarnaast gebruikt deze R.K. schrijver dan alleen nog 2 Macc. 7 : 7—22, 14 : 5 vlg als bewijsplaatsen (o.c., p. 138 sq). VOLZ noemt deze tekst de „Durchbruchstelle des Auferstehungsglaubens" (Prophetengest. S. 335). EERDMANS, die in het O.T. geen getuigenissen over opstanding vindt, ziet hier een toevoeging door een aanhanger van een secte, die, onder Perzische invloed, aan de opstanding geloofde (a.w. II, blz. 101). BEEK sluit zich bij deze opvatting aan. Het Daniël-boek houdt zich alleen maar bezig met de strijd om de hogepriesterlijke waardigheid en het herstel van de tempeldienst, maar verbindt daaraan niet de verwachting van een nieuwe wereld (Das Daniel-Buch, S. 75 f). Daniël heeft met deze eschatologie „keine inhaltliche Beziehungen". Op grond van hun „Grundverschiedenheit mit dem Gesamtinhalt" acht BEEK deze verzen een latere interpolatie (a.a.O. S. 89, cf S. 114). Een bestrijding van EERDMANS en BEEK vindt men bij DE BONDT (a.w., blz. 206 vlg.). Zonder de interpolatie-hypothese te gebruiken meent PEDERSEN, dat wij hier zijn overgegaan van het oude Israël naar het Judaïsme. Toch liggen de wortels in het oude Israël en vinden wij hier de gedachte van Jes. 26 : 19 terug (o.c. I/II, p. 335).

Van alle andere eventueel van opstandingsgeloof getuigende teksten onderscheidt deze plaats zich door de verbinding van opstanding en gericht. Alleen hier staan ook goddelozen op. Hoe wijd de kring is, waarop deze verwachting betrokken is, valt uit deze woorden echter niet op te maken: er is slechts sprake van „velen". Vast staat evenwel, dat deze tekst uitdrukkelijk de opstanding aankondigt. Ook al zou zij als een interpolatie moeten worden beschouwd,

dan nog kan zij ons duidelijk maken in welke richting de ontwikkeling van de oud-testamentische theologie zich heeft bewogen.

Wij vestigen nog de aandacht op de betekenis, die door EDSMAN wordt toegekend aan Jes. 66 : 7—8. Weliswaar wordt hier rechtstreeks niets over de opstanding gezegd, maar EDSMAN laat zien, hoe deze verzen, zowel in het Jodendom als in de christelijke theologische en liturgische traditie zijn opgevat als een belangrijke aanwijzing van, althans heenwijzing naar de opstanding der doden. Uiteraard kan de exegese zich niet door de traditie laten leiden, maar EDSMAN maakt wel duidelijk, dat er inderdaad alle aanleiding is de profetie van Jes. 66 : 7—8 te lezen in het licht en tegen de achtergrond van de opstandingshoop. „In their original context these verses refer to the sudden coming of the Messianic Kingdom. The country, depopulated during the Exile, shall suddenly teem with people by a miracle of the Lord. Zion shall recover her children in a moment". [1]) Hoe kan deze voorzegging anders vervuld worden dan door opstanding?

Wij mogen dus, op grond van de behandelde teksten, met voorzichtigheid vaststellen, dat de eschatologische verwachting van het O.T. zich inderdaad ontwikkeld heeft in de richting van het geloof in een opstanding der doden. De vraag is nu, hoe dit geloof wezenlijk samenhangt met het geheel der oud-testamentische prediking. Is het te begrijpen als de noodzakelijke en enig mogelijke consequentie van de Jahwe-openbaring, waartoe de eigen innerlijke logica van het geloofsdenken moest komen, een overtuiging, die organisch in het geheel aan het geloof van Israël is gegroeid? Of is het te verklaren als een vreemd element, dat door invloeden van secundaire aard, niet rechtstreeks en organisch uit de Jahwe-openbaring af te leiden, in het geloof is binnengedrongen?

Met deze vraag hebben wij niet in de eerste plaats een beïnvloeding door vreemde religies op het oog. Deze is — voor zover zij is aan te wijzen — vrij gering geweest en alleen dan aan te nemen, wanneer zij weerklank vond in het eigen wezen van Israëls vroomheid. Veel belangwekkender achten wij de pogingen het opkomen van bepaalde eschatologische verwachtingen te verklaren uit de politieke en sociale ontwikkelingen in Israël. Zo zien wij, hoe NIKOLAINEN er de aandacht op vestigt, dat de teksten, die van opstanding spreken, ontstaan zijn in de tijden van nederlaag, onderdrukking en ballingschap: Hos. 6 tijdens de Syrisch-Efraïmitische oorlog, Ez. 37 en Jes. 53 tijdens de ballingschap, Jes. 26 in de tijd van Alexander de Grote of een andere tyran, Dan. 12 in de tijd van Antiochus Epiphanes. „Diese äusseren Verhältnisse können nicht ohne Einflusz auf die alttestamentliche Ewigkeitshoffnung gewesen sein, und sie legen den Gedanken recht nahe, dasz der Auferstehungsglauben unmittelbar aus den Bedrängnissen jener schweren Zeitläufen entstanden ist." [2]) CHARLES acht de ondergang der nationale eenheid en zelfstandigheid van beslissende invloed op het geloofsleven. Door hun prediking van de vernietiging van Israël als natie, zo meent hij, worden de profeten de redders van de religie: God bereikt zijn rechtvaardige doeleinden onafhankelijk van Israël. [3]) En PEDERSEN wijst in het bizonder op de groei van het stedelijke leven, vooral in

---

1) C. M. EDSMAN: The Body and Eternal Life (1946), p. 10.

2) A. T. NIKOLAINEN: a.a.O. I, S. 129.

3) R. H. CHARLES: Eschatology (1913), p. 17, 61. cf A. S. PRINGLE-PATTISON: The Idea of Immortality, p. 17 sq.

Jeruzalem, waardoor de oude familie -en stamverbanden zich oplossen. „Behind the new ideals lies the dissolution of the old order of things produced by the composite and artificial life of the cities." [1])

Nu denken wij er niet aan de invloed van politieke en sociale ontwikkelingen op het geloofsdenken te ontkennen. Integendeel: wij mogen dankbaar gebruik maken van de resultaten van het sociologisch onderzoek, wanneer dit aantoont hoe het politieke en sociale gebeuren het geloofsdenken prikkelt en bevrucht. Maar nimmer zal daardoor de eigen aard en de zelfstandigheid van het geloofsdenken in het gedrang mogen komen. Wèl komen van de politieke en maatschappelijke ontwikkelingen uit velerlei vragen op het geloof af, en door de noodzaak een telkens actueel antwoord op deze vragen te geven bevindt het geloofsdenken zich steeds in beweging en ontwikkeling, maar de grond van dit antwoord en van deze ontwikkeling moet allereerst gelegen zijn in de centrale en essentiële inhoud van de Gods-openbaring en het daarop steunende geloof. Alle andere motieven zijn daarbij vergeleken secundair en kunnen alleen dan legitieme invloed hebben, wanneer zij de organische groei van wat reeds in nuce in het geloof ligt besloten, bevorderen. Anders kunnen zij slechts toevallige, veranderlijke, wezensvreemde elementen aan het geloof toevoegen.

Wanneer wij dan de vraag stellen waar wij in de verkondiging van het O.T. de centrale gedachte vinden, waarin het opstandingsgeloof is geworteld, pleegt men een drietal motieven aan te wijzen, die zich naast elkaar en door elkaar heen hebben doen gelden: het individualisme, de vergeldingsgedachte en het geloof in het verbond. Bij de uitwerking van deze motieven zal het opnieuw blijken, dat de nationale en sociale gebeurtenissen en lotgevallen het geloofsdenken hebben gestimuleerd en bevrucht, maar nogmaals: het gaat ons in de eerste plaats om de immanente ontwikkelingsmogelijkheden in het geloof zelf, zoals het op de Jahwe-openbaring rust.

In de *eerste* plaats constateert men dus een overgang van collectieve naar *individuele vroomheid.* Wij zien hoe o.a. TORGE daarop nadruk legt. [2]) Ook CHARLES en PEDERSEN zagen wij reeds wijzen op de ontwikkelingen in Israël, die de nationale eenheid deden verloren gaan en de oude familie- en stamverbanden deden opgaan in de stedelijke massa's. En zo betoogt CHARLES: „In the religion thus unfranchised from national limitations, the individual becomes the religious unit, and is brought into immediate communion with God" [3]) en ook PEDERSEN ziet de ontwikkeling in deze richting gaan. Maar terwijl CHARLES — op grond van Jer. 31 : 29—30 en Ez. 3 : 16—21; 14 : 12—23; 18 — concludeert, dat het profetisme krachtig heeft bijgedragen tot de verbreiding van een religieus individualisme, dat de absolute waarde van de individuele ziel leeft, [4]) is PEDERSEN voorzichtiger en spreekt hij uit, dat „these attempts to set up man as an isolated individual are quite sporadic and nowhere carried out fully." [5])

---

[1]) J. PEDERSEN: o.c. I/II, p. 334, 398.
[2]) P. TORGE: a.a.O.
[3]) R. H. CHARLES: o.c., p. 17.
[4]) CHARLES spreekt zelfs van een „religieus atomisme"!
[5]) J. PEDERSEN: o.c. I/II, p. 376.

Dat de profeten grote nadruk leggen op het individuele leven, geeft ook EICHRODT toe, „aber von eigentlichem Individualismus bleiben wir weit entfernt: wie die persönliche Entscheidung des Einzelnen die Schaffung der Gemeinde zum Zweck hat, so bleibt die Gemeinde ihrerseits die Mutter des Glaubenslebens des Einzelnen." [1]) „Nur als ihr Glied kann der Einzelne vor Gott leben." [2])

Daarom noemt BOLKESTEIN het terecht een „fataal misverstand, in het profetisme een religieus individualisme te zien". Wèl is er een losweken van de binding aan de natuurlijke gemeenschapsbanden, maar deze voltrekt zich juist door de binding aan het volk Gods. „Door deel te hebben aan dít volk is de mens in Israël mens. In Israël worden dus de natuurlijke bindingen gerelativeerd door die binding, die stamt uit de genade." [3])

Er is zonder twijfel in het O.T. een groei van de individuele vroomheid te constateren, die geworteld is in het wezen van Israëls godsdienst en versterkt door een toenemend besef van persoonlijke roeping, verantwoordelijkheid en schuld tegenover en persoonlijke gemeenschap met God. Zij is niet het product van bepaalde tijdsomstandigheden, van politieke of sociale factoren, al is zij daar zeker door verlevendigd en verdiept.

Vooral EICHRODT heeft bizondere aandacht besteed aan het vraagstuk van het religieus individualisme in Israël. [4]) Hij maakt daarbij het onderscheid tussen de individualiteit van de persoonlijke Godsverhouding binnen het kader van de collectiviteit en het individualisme, dat van iedere collectieve binding afziet. Dit laatste nu, zo betoogt EICHRODT met klem, vinden wij in het O.T. niet. Maar daartegenover houdt hij met niet minder klem vast aan de stelling „dasz die Individualität in der Gottesbeziehung sich von Anfang an aufs entschiedenste geltend macht und gerade im Dienst des Bundesgottes die kräftigste Förderung erhält." [5]) Wel is er een zeer sterke binding aan de collectiviteit van het volk, maar daarmee is de individuele vroomheid niet in strijd, integendeel: zij vinden hun gemeenschappelijke grond in de bizondere openbaring van de persoonlijke God aan zijn bondsvolk. Juist de persoonlijke heerserswil van God verlangt van de mens de persoonlijke inzet van de zedelijke daad. Ook EICHRODT wijst er op, dat de collectieve binding in de eerste plaats die van de „gemeente" is, waaraan de binding door de natuurlijke gemeenschap ondergeschikt is. Steeds, waar Gods eisen tot het volk als geheel gericht worden, en ook wanneer de profetische oproep tot bekering klinkt, wordt daarin tegelijk een appèl gedaan op de „Entscheidungsfähigkeit" van de enkeling.

Erkent EICHRODT enerzijds, dat het profetisme een diepgaande verlevendiging van de persoonlijke Godsverhouding heeft gebracht, anderzijds maakt hij duidelijk, dat deze individualisering juist het belangrijkste tegenwicht is geweest tegen het individualisme, dat het natuurlijke gevolg zou zijn geweest van de ontbinding van het volksverband in de 7e eeuw. [6]) Het zijn vooral Jeremia en Ezechiel geweest, die Israël ervoor hebben kunnen

---

[1]) W. EICHRODT: a.a.O. III, S. 17.

[2]) L. KÖHLER: a.a.O., S. 48.

[3]) M. H. BOLKESTEIN: Het Ik-Gij-schema in de nieuwere philosophie en theologie (1941), blz. 27; cf H. TH. OBBINK: De godsdienst van Israël (1927), blz. 27.

[4]) W. EICHRODT: Das Menschenverständnis des A.T. (1947), S. 7—22; Theologie des A.T. (1939) II, S. 1—18.

[5]) W. EICHRODT: Theologie des A.T. III, S. 3. Zie aldaar ook de uitvoerige argumentering.

[6]) Het gevaar van dit individualisme wordt juist gezien door CHARLES: „Thus the individual was left to his heriditary heathen beliefs, and these can be best interpreted as part and parcel of Ancestor Worship." (Eschatology, p. 20). EICHRODT spreekt van „wüsten Aberglauben und rohen Naturdienst" (Theologie II, S. 7).

behoeden, dat het in dit individualisme verzeilde, en wier strijd er op gericht was een individualiteit van vroomheid te vormen, die de kern kon zijn van een nieuwe gemeenschap. „Es handelt sich dabei nicht um ein religiöses Einzelgängertum, sondern eben durch seine Entscheidung reiht sich der Einzelne in eine Gemeinschaft ein." [1])

Deze gemeenschap is echter losgemaakt van het empirische volksbegrip en wordt als volk Gods in eschatologisch licht getrokken, waarbij echter de heilsverwachting op een nieuw Israël is betrokken en dus zeker niet zonder meer universalistisch genoemd kan worden. Van universalisme kan slechts in zoverre gesproken worden, dat het uitzicht geopend wordt, dat ook de heidenwereld aan het heil van Israël zal kunnen deelnemen.

Een *tweede* motief is gelegen in de *vergeldingsgedachte,* die kan hebben bijgedragen tot de opstandingsverwachting. Het mislukken, althans het uitblijven en het verborgen blijven van de vervulling der gerechtigheid op *deze* aarde en in *dit* leven deed de vromen uitzien naar een nieuwe aarde en een nieuw leven. Terwijl EICHRODT en NIKOLAINEN deze gedachte secundair achten, wordt zij door anderen, als TORGE, CHARLES, SUTCLIFFE, voor het geloof in het leven na de dood centraal gesteld. Vooral wanneer in het opstandingsgeloof perzische invloeden worden verondersteld (HÖLSCHER, SCHMIDT) wijst men in de eerste plaats op de vergeldingsgedachte. Wij zagen reeds hoe NIKOLAINEN de aandacht vestigde op de tijdsomstandigheden waarin de opstandingsteksten ontstonden. Ook EICHRODT wijst daarop, maar hij verklaart uitdrukkelijk, dat het niet in de eerste plaats de vergeldingsgedachte was, die tot het postulaat van de opstanding leidde, maar dat — vooral in Jes. 26 — de hoop op Gods heerlijkheidsopenbaring een veel gewichtiger rol speelde. [2])

Het is, na wat wij hierboven over het individualisme opmerkten, duidelijk, dat de vergeldingsgedachte in de eerste plaats het volk als geheel betreft. Het is zeer de vraag of en in hoeverre de eis van individuele vergelding, zoals deze tot uitdrukking komt in Dt. 24 : 16; 2 Kon. 14 : 6; Job 21 : 19—21; Jer. 31 : 29—31; Ez. 3 : 20; 14 : 14—20; 18, weerklank heeft gevonden. PEDERSEN betwijfelt dit sterk. [3]) Evenmin kan met zekerheid gezegd worden, dat deze eis tot geloof in opstanding of onsterfelijkheid heeft geleid.

Wij mogen niet uit het oog verliezen, dat de vergeldingsgedachte een „leven na dit leven" alleen als postulaat kan stellen en dat een postulaat meer met de theodicee dan met het geloof heeft te maken. Ongetwijfeld neemt de vergeldingsgedachte een belangrijke plaats in het O.T. in en hebben de vromen geworsteld met het probleem van de theodicee. Maar zij hebben tenslotte moeten inzien, dat God „durch eine Theodizee nicht gerechtfertigt, sondern nur miszverstanden werden kann". [4]) Met BRUNNER moeten wij vaststellen: „Die Bibel hat an der Stelle, wo die Philosophie die Theodizee hat, die Eschatologie... Entweder Theodizee oder Eschatologie: aber nicht beides." [5])

In het O.T. heeft de eschatologie het van de theodicee gewonnen. Geen individualistische „jenseits"-eschatologie, geen theorie van hemelse compensatie, maar de eschatologie van het nieuwe Koninkrijk, dat niet door menselijk lijden

[1]) W. EICHRODT: a.a.O. III, S. 9.
[2]) A. T. NIKOLAINEN: a.a.O. I, S. 121 ff. W. EICHRODT: a.a.O. III, S. 156.
[3]) Zie de uitvoerige beschouwingen over „Maintenance of Justice" in PEDERSEN: O.C. I, p. 378—410.
[4]) W. EICHRODT: a.a.O. III, S. 16.
[5]) E. BRUNNER: Gott und Mensch (1930), S. 19.

en onrecht wordt gepostuleerd, maar dat omgekeerd vraagt om het dragen van onschuldig lijden als roeping en dienst (Jes. 53). [1])

Het is trouwens de vraag, of de ervaring van onschuldig lijden sterker is geweest dan die van het welverdiende lijden. Dit moge hier en daar ten aanzien van het individu het geval geweest zijn (Job), maar wat de nationale toekomstbelofte betreft is men zich er zeer wel van bewust geweest, dat deze zeker niet steunde op de vroomheid van Israël, maar dat zij omgekeerd ondanks de ontrouw van het volk alleen rustte in de genadige verbondstrouw van God (Hosea).

Hiermee zijn wij reeds gekomen tot het *derde* motief, dat het geloofsdenken van Israël in de richting van het opstandingsgeloof moest leiden: de gedachte van het *verbond*. Dit motief is verreweg het belangrijkste, ja zelfs het enige, inzoverre de beide hierboven genoemde motieven, hoezeer zij ook terecht kunnen worden aangevoerd, in zichzelf onvoldoende zijn en eerst in het licht van het verbondsgeloof hun juiste betekenis ontvangen en op hun waarde kunnen worden geschat.

Sprekend over het verbond bevinden wij ons in het hart van de oud-testamentische theologie en vinden wij de grond van haar eschatologie. Op de Godsopenbaring en de door deze openbaring gestichte verbonds-verhouding tussen God en Israël zijn ook de eschatologische verwachtingen gefundeerd. Het is ongetwijfeld waar, dat de individuele vroomheid, de persoonlijke verantwoordelijkheid en het besef van de persoons-waarde vooral door het profetisme zijn verdiept, maar van de aanvang af heeft de in het verbond gegronde Godsverhouding deze elementen in zich bevat. Het is evenzeer waar, dat in het opstandings-geloof de verwachting van een „jenseitige" vergelding ligt besloten, maar het gaat in de eerste plaats om de openbaring van de trouw en de gerechtigheid van de God des verbonds. Boven iedere vergeldings-theodicee klinkt het „en toch" van het geloof. Daarom stemmen wij gaarne in met NIKOLAINEN's stelling, „dass das AT die Frage nach Leben und Tod von keinem anderen Ausgangspunkt aus derart umfassend und zielbewusst anpackt. Da es den Tod als Trennung von Gott auffasst, muss das zähe Festhalten des persönlichen Glaubens an Gott zur Erwartung des neuen Lebens nach dem Tode führen." [2])

Over de fundamentele betekenis van de verbondsgedachte in het gehele O.T. behoeven wij hier niet te spreken. Dat God met het volk Israël een eeuwig verbond heeft gesloten, dat bestaat in de correlatie tussen heilsbelofte en heiligheidsgebod; dat dit verbond gegrond is in de scheppende en levenwekkende wil Gods, die het volk Israël heeft uitverkoren tot blijvende gemeenschap met God; dat het zich verwerkelijkt in de wederzijdse trouw en gerechtigheid van God en Israël; dit alles is genoegzaam bekend.

Moeilijker is het de verhouding te bepalen tussen de religieuze existentie van het volk en die van de enkeling. Wij hebben reeds geconstateerd, dat het element van de persoonlijke vroomheid van het begin af aan in Israël aanwezig is geweest. Maar dat neemt niet weg, dat het lot van de enkeling ten nauwste

1) Over dit probleem W. EICHRODT: Das Menschenverständnis des A.T., S. 55—64.

2) A. T. NIKOLAINEN: a.a.O. I, S. 127.

met dat van het volk verbonden is geweest, ja tot op zeer grote hoogte daaraan ondergeschikt was en er mee vereenzelvigd werd.

In het verbond nu is ook het leven begrepen, dat God uit vrijmachtige beschikking geeft, maar waaraan tegelijk de verplichting tot dienst en gehoorzaamheid is verbonden. „Es ist nur dann als Gottes Gabe recht verstanden, wenn es zur menschlichen Antwort auf den Ruf Gottes wird; eben darin aber hat er dann auch seine Verheiszung." [1])

Zo is het verbond de garantie voor het leven van het volk. En de wet, als zegel van het verbond, houdt dan ook allereerst het levensgebod in, dat het leven verzekert en belooft (Dt. 30 : 5—20; 32 : 47). In dit verbond is ook het leven van de enkeling ingeschakeld en daardoor is hij ingevoegd in een heilige orde en heeft zijn leven zin.

Maar deze verankering van het leven in het verbond is geen vanzelfsprekendheid. Naast de belofte is er de dreiging en het is vooral het profetisme, dat deze consequentie van de verbondsgedachte met bittere ernst heeft getrokken.

Wij mogen de revolutionaire betekenis van het profetisme wel in het bizonder hierin zien, dat het een zodanige verdieping van de verbondsgedachte bracht, dat ook de dood van het volk, de ondergang en de vernietiging, juist op grond van het verbond als een dreigende en zelfs aanwezige werkelijkheid binnen de gezichtskring kwam (Hos. 4 : 19; 5 : 14; 8 : 1; 13 : 1—3; Am. 9 : 1—4). Met het verbreken van de gehoorzaamheid en de trouw, met het prijsgeven van de gerechtigheid en de barmhartigheid, de voorwaarden van het verbond, gaat ook de gemeenschap met God verloren, wordt het leven verkeerd in de dood, wordt de belofte van eeuwig heil tot dreiging van eeuwig verderf. Evenmin als de enkeling kan het volk verwachten het heil vanzelf en van nature deelachtig te worden.

Slechts één uitweg blijft open: de hoop op de genadige en barmhartige liefde en de onwankelbare trouw Gods. Alleen daardoor kan het volk opstaan uit de dood. Maar dan ook alleen door de genadige wil van de levende God, de God van het verbond, en niet door een natuur-noodwendigheid, die sterven en opstaan van goden en mensen als twee fasen in eenzelfde proces verenigt, die volgens EICHRODT e.a. in Hos. 6 : 1—3 wordt verondersteld en in de volgende verzen met kracht bestreden. „Damit zieht die prophetische Gottesbotschaft die scharfe Grenzlinie gegen alle aus der Naturanalogie geschöpften Auferstehungsgedanken, um ihre Gerichtsaussage in ungemildertem Ernst bestehen zu lassen." Er is slechts sprake van „das analogielose Wunder", dat alleen door de goddelijke levensgeest kan worden voltrokken. [2]) Ook NIKOLAINEN protesteert heftig tegen iedere gedachte aan de verwantschap tussen de opstandingsvoorstellingen der natuurreligies en de oud-testamentische opstandingsverwachting. [3])

Het sterkst is deze verwachting uitgebeeld in het doodsbeenderen-visioen van Ez. 37, waarvan EICHRODT de zin treffend weergeeft: „Die Treue Gottes zu seinem Heilsplan, an die sich bisher der Glaube dem Todeslos gegenüber hielt,

---

1) W. EICHRODT: a.a.O. III, S. 149.
2) ibid. S. 154.
3) A. T. NIKOLAINEN: a.a.O. I, S. 105.

ist auch durch die Preisgabe seines Volkes zu Leiden und Sterben nicht in Frage gestellt, weil es der Gott der Wunder ist, der sein Gericht vollstreckte, der Gott, der auch aus dem Tode zurückrufen kann. Nur musz auch der Glaube an diese Treue durch die Todeskrise hindurch, um alle Zuversicht einzig und allein auf die wunderbare Lebensmacht seines Gottes zu setzen und von allem Schielen nach irdischen Bürgschaften los zu kommen. Damit erst hat er ganz begriffen, welch reichen Inhalt Gottes Lebensgewährung in der Bundesstiftung in sich schlosz." [1])

Terwijl dus in het O.T. het volle licht valt op de verwachting ten aanzien van het volk hier en daar zelfs van de ganse wereld, stellen wij thans de vraag, wat de boodschap van het komende heil betekende voor het persoonlijke leven. Dat het O.T. niet spreekt van de toekomst van het geïsoleerde individu en dat voor de enkeling geen ander heil wordt verkondigd dan dat, wat God voor zijn volk bereidt, zagen wij reeds. De individuele verwachting blijft secundair, zowel logisch als temporeel. „Die Hoffnung für den Einzelnen ist später als die Hoffnung für das Volk." [2]) Maar niettemin is zij er en door de profetische verkondiging van oordeel en belofte wordt zij uitermate verdiept en versterkt.

Zolang de geschiedenis gezien wordt als een vanzelfsprekend voortgaand continuum, waarin de toekomst geheel in het verlengde van het heden ligt, moet de enkeling zich er bij neerleggen, dat de dood hem scheidt van het land der levenden, welks bestaan zich voortzet. In dit eeuwig continuum is hij slechts een ephemere verschijning geweest. „Ist er doch nur ein Blatt am Baum des Volkes; das Blatt mag verdorren und verwehen, wenn nur der Baum bleibt." [3]) Maar als de vanzelfsprekendheid van deze continuïteit verloren gaat en in het profetisch oordeel de ondergang van het volk wordt aangezegd, valt ook over het persoonlijk leven de schaduw van dit oordeel en wordt ook de dood als schuldige Godverlatenheid ervaren. Wij zien opnieuw, hoe de individuele vroomheid juist waar zij ingebed is in de geloofsgemeenschap van het verbondsvolk, ten volle persoonlijk wordt, ook in haar beleving van de dood als oordeel, als verwerping, als verbreking van het verbond.

Maar dan breekt aan de andere kant met de profetische belofte van het komende heil ook voor het persoonlijke leven een nieuw licht door. Wanneer het wonder van Gods genadige verbondstrouw bewerkt, dat het volk uit het doodsbeenderen-dal wordt teruggevoerd naar het land der levenden, zou er dan voor hen, die vertoeven in de sjeol geen hoop zijn, dat zij hetzelfde wonder zullen mogen beleven? Zo schrijft KITTEL naar aanleiding van Ez. 37: „Aber schon damit war der Bann grundsätzlich gebrochen. Sollte, was dem Volke gegenüber möglich war, dem Einzelnen verschlossen sein? Je mehr das Einzelleben an Wert gewann, desto stärker drängte sich die Frage auf." [4])

Zo richt zich de eschatologische verwachting, ook voor de enkelingen, op de komst van het nieuwe Rijk Gods. De grote dag, waarop de koningsheerschappij

---

[1]) W. EICHRODT: a.a.O. III, S. 155; EICHRODT wijst vooral op grond van Ez. 37 op de bizondere samenhang tussen woord en geest bij Ezechiel (II, 20 f).

[2]) P. ALTHAUS: Die letzten Dinge, S. 13.

[3]) W. EICHRODT: a.a.O. III, S. 3.

[4]) R. KITTEL: a.a.O., S. 83.

Gods over Israël ten volle openbaar zal worden, zal ook de dag zijn van de overwinning op de dood. Dan breekt voor de uitverkorenen het „eeuwige leven" aan (Dan. 12 : 2) en wordt het woord van Jes. 25 : 8 vervuld: „Hij zal voor eeuwig de dood vernietigen."

Het is vooral deze laatste tekst, die de vraag oproept naar de voorstellingen, die men zich van het eeuwige leven in het Godsrijk heeft gemaakt. Wanneer eenmaal de dood vernietigd is, kan er dan van een eeuwig leven in de zin van onsterfelijk, onvergankelijk leven gesproken worden? Wij kunnen Jes. 25 : 8 niet anders dan met grote voorzichtigheid gebruiken. De tekst-kritische problemen ten aanzien van echtheid en datering laten wij rusten. Ook al ziet men deze tekst met DUHM, MARTI e.a. als een glosse, dan is er nog geen reden haar als storend element te beschouwen. Voor de schrijver van Op. 21 : 4 vertolkt zij een essentieel aspect van de eschatologische voorstellingen.

Belangrijker is de vraag wat hier wordt bedoeld. Het gaat er allereerst om of deze belofte betrekking heeft op het volksbestaan van Israël als geheel dan wel op het leven van alle vromen persoonlijk. PEDERSEN ziet hier een belofte aan Israël: „It is the Israelites whose tears are to be wiped off, and they shall be able to continue undisturbed their life on earth, because death can hurt them no more" (o.c. I/II, p. 334).

Nu behoeft enerzijds de verzekering van een ongestoord en blijvend volksbestaan allerminst te betekenen, dat ook aan de enkelingen een onsterfelijk aards leven wordt toegezegd. Integendeel: wij zagen reeds, dat men volkomen vertrouwd was met de gedachte van de tijdelijke en voorbijgaande functie van de enkeling in het geheel. Anderzijds echter kan het niet anders of ook voor de individuele mens moet het van beslissende betekenis zijn wanneer „de dood voor eeuwig vernietigd" is.

De vraag is evenwel wat er met „dood" bedoeld wordt. MARTI ziet het begrip „dood" hier gebruikt voor alle kwaad, dat volgens hs. 24 over de mensen komt en de smaad waaraan de diaspora is blootgesteld. Dat hier gesproken zou worden over een tijd, waarin de mensen eeuwig in leven zouden blijven, ontkent EERDMANS ten stelligste. „Zoo iets is zelfs in de stoutste apocalyptiek nooit geleerd." Dood betekent hier: dodelijke epidemie, pest, enz. (Godsd. v. Israël II, blz. 47). Zo ook SUTCLIFFE: „In the context death stands for all that leads to a violent death" (o.c., p. 128).

EICHRODT gaat echter verder en meent, dat de volkomen en blijvende gemeenschap met God voor de dood geen plaats meer laat en „ungehemmte Lebensfülle" met zich meebrengt. „Gerade weil man den Tod als sinnlosen Abbruch des Lebens in solcher Tiefe empfand und als mit dem Fluch der Sünde zusammenhängende Zerreissung des Gottesverhältnisses beurteilte, musste nun in der Herstellung der vollkommenen Gottesherrschaft auch die Aufhebung des Todes eine unaufgebbare Bedeutung bekommen" (a.a.O. III, S. 157).

Nu kan inderdaad gezegd worden, dat de onbeperkte heerschappij van de Geest Gods een ongebroken Godsgemeenschap met zich meebrengt, die leven zowel als gerechtigheid verwekt (Jes. 11 : 2 vlgg; 32 : 15 vlgg; Ez. 36 : 26 vlgg). Ook in het leven en in de harten der mensen zal de Geest Gods heersen (Jes. 44 : 3; Jer. 31 : 33; Ez. 11 : 19; 39 : 29; Joël 2 : 28 vlg). Volmaakte Godskennis (Jes. 11 : 9; Jer. 31 : 34), volmaakte gerechtigheid (Jer. 32 : 40), vrede en onbezorgde rust (Jes. 2 : 4—5; 32 : 17 vlg) zullen het gevolg van de volkomen Godsgemeenschap zijn. En waar ongehoorzaamheid, ongerechtigheid en goddeloosheid onmiddellijk samenhangen met de heerschappij van de dood, daar includeert de Godsgemeenschap ongestoord leven en ongebroken levensvreugde.

Maar toch moeten wij ons bewust blijven van het diesseitig-aardse karakter van de voorstellingen van het nieuwe Rijk, waarin ook het leven toch nog weer zijn grenzen blijkt te hebben. De zegen van de nieuwe schepping bestaat wel hierin, dat geen zuigelingen en jongelingen zullen sterven, en dat zelfs geen grijsaard voortijdig zijn leven zal beëindigen, maar zij zullen allen honderd jaar worden en zelfs de zondaar zal eerst op die leeftijd door de vloek worden getroffen (Jes. 65 : 20). En Jeremia verklaart, dat „ieder om zijn eigen overtreding zal sterven" (31 : 30). Zo blijken dus de volmaakte gerechtigheid en het eeuwige leven slechts in beperkte zin te mogen worden opgevat.

Maakt nu Jes. 25 : 8 een uitzondering op deze verwachting en heeft GRAY gelijk, wanneer hij bij dit vers opmerkt: „The idea of the abolition of death is an advance on

the expectation of greatly prolonged life in the New Age (65 : 20)" (Int. Crit. Comm., ad locum)? Het O.T. blijft op deze vraag het antwoord schuldig en zelfs van het „eeuwige leven" in Dan. 12 : 2 valt niet met zekerheid te zeggen, of het leven in de komende aeon meer is dan een onbedreigd en onverkort, een volmaakt en voltooid, maar niettemin sterfelijk leven. Het is in ieder geval duidelijk, dat wij ons hier aan de rand van het O.T. bevinden.

Wij kunnen dus zeggen, dat de profetische, messiaanse of apokalyptische verwachting in het O.T. gericht is op het Koninkrijk, dat God zal oprichten en waarin de macht van de dood zal zijn overwonnen. De trouw en de beloften Gods, de vastheid van het verbond, geven aan Israël de verzekerdheid, dat het deze verwachting in vervulling zal zien gaan en dat de vromen, ook waar zij nog verkeren in de greep van de dood, in de heerlijkheid van het Godsrijk zullen delen.

De enige denk- en voorstellingsmogelijkheid voor de vervulling van deze verwachting is die van de *opstanding*. „De opstanding des lichaams is de enige mogelijke vorm, waarin het israëlietische geloof op adaequate wijze de individuele, eeuwige heilsverwachting kan kleden", zegt VRIEZEN. [1]) Als „mogelijkheid", als „vorm", als „inkleding" van de heilsverwachting is de opstandingshoop secundair ten opzichte van deze heilsverwachting zelf, die uitziet naar een „onsterfelijk", eeuwig leven in het Koninkrijk Gods. Maar juist in en door deze vorm wordt het wezenlijke karakter van de oud-testamentische heilsboodschap uitgedrukt en gehandhaafd. Daarom mogen wij met EICHRODT spreken van het „dienend" karakter van de opstandingshoop. [2]) Dit geldt in drieërlei opzicht:

In de eerste plaats houdt de opstandingshoop de toekomstverwachting in overeenstemming met het Godsgeloof. Zij voorkomt, dat de continuïteit tussen de oude en de nieuwe wereld, tussen het oude en het nieuwe leven, in enigerlei kwaliteit van de tegenwoordige wereld of in enigerlei menselijke eigenschap wordt gegrond. De profeten hebben niet geaarzeld de onwaardigheid van deze wereld tegenover de heiligheid Gods te prediken. Het oordeel kan niet anders dan volstrekt vernietigend uitvallen (Jer. 4 : 23—29; Zef. 1 : 2—6, 14—18; Jes. 51 : 6). De nieuwe hemel en de nieuwe aarde en derhalve ook het nieuwe mensenleven kunnen niet anders gedacht worden dan als een nieuwe schepping uit het niets, uit de ondergang, de chaos. De enige continuïteit, waarop het toekomstgeloof zich kan baseren, is die van God zelf, die als de Heer oordeelt en vernietigt, maar genadig is en rechtvaardig (Jes. 51 · 6; Ps. 103 : 8—10) en die als Schepper „wonderbaar van raad, groot van beleid" is (Jes. 28 : 29). [3])

Ten tweede blijkt het „dienende" karakter van de opstandingshoop hieruit, dat zij het uitzicht gevestigd houdt op het nationale of zelfs universele heilsgebeuren. Een persoonlijke heilsverwachting in de vorm van een individuele, van het collectieve heil losgemaakt zaligheid, kent het O.T. niet. In de opstan-

---

[1]) TH. C. VRIEZEN: Hoofdlijnen der Theologie van het O.T., blz. 150 n.

[2]) W. EICHRODT: a.a.O. III, S. 159.

[3]) Dat God als Heer niet kan zijn zonder de gemeenschap van hen, over wie Hij heerst en dat Hij daarom deze gemeenschap helpt en bewaart, is volgens KÖHLER de grond van het oud-testamentische begrip van de gerechtigheid Gods (Theologie des A.T., S. 17).

dingsverwachting komt duidelijk tot uiting, dat het persoonlijke heil zich slechts verwezenlijken kan in de oprichting van het Koninkrijk Gods, in Israël of op de ganse aarde.

Wij mogen — ten derde — niet vergeten, dat de opstandingsgedachte onmiddellijk aansluit bij de voorstelling van het komende Rijk als een aardse, „diesseitige" werkelijkheid. Het Koninkrijk Gods, hoezeer het ook verschillend van en tegenovergesteld aan de tegenwoordige wereld gedacht wordt, zal toch op de aarde verwerkelijkt worden. [1]) Mag er van een onsterfelijk leven in het Koninkrijk Gods gesproken worden — en wij zagen boven, dat dit in beperkte zin het geval was — dan is dat toch altijd een leven in aardse gestalte en in aardse verhoudingen. Daarom kan de mens alleen door opstanding toegang krijgen tot het eeuwige leven.

Weliswaar had de opneming van Henoch en Elia in de hemelse regionen „eine Ahnung der Unsterblichkeit" doen opgaan, maar deze voorstelling bleef in het O.T. geïsoleerd staan en in de eschatologische verwachting speelt zij — afgezien wellicht van Mal. 4 : 5 — geen rol. Wij menen, dat PROCKSCH aan haar een te grote betekenis toekent. [2]) De enige mogelijkheid toegang tot het heil te verkrijgen is de opstanding. De enige verlossing uit de greep van de dood voltrekt zich in de „terugkeer". Het is niet toevallig, dat wij bij EICHRODT herhaaldelijk de begrippen „Rückkehr", „zurückführen", „Rückberufung" vinden.

In dit verband mogen wij ook wijzen op de gedachte van het sjub sjebuth, die in het geloof van Israël een belangrijke plaats innam, zoals DIETRICH heeft aangetoond. [3]) De uitdrukking, die overwegend in eschatologisch verband wordt gebruikt, vormt een terminus in de heilsprofetie. „Als solcher bedeutet es: 'wiederherstellen wie einst', d.h. es enthält die Hoffnung auf die Wiederkehr der guten alten Zeit des eigenen Volkes" (S. 28). Richt deze hoop zich voornamelijk op de toekomst van het volk Israël, toch komen in de latere tijd de voorstellingen op, die over de grenzen van de nationale verwachting heen wijzen. Zo treffen wij in het O.T. en in het Jodendom de verwachting aan van een nieuwe chaos (Jer. 4 : 23 vlgg) en een nieuwe schepping (Jes. 43 : 18 vlgg; 48 : 12 vlgg; 65 : 17 vlgg), waarin ook de nieuwe mens geschapen wordt. Deze verwachting wordt dan op de individuele opstanding betrokken, en de uitdrukkingen „nieuwe mens" en „nieuwe schepping" worden tenslotte de geijkte aanduidingen van de opgestane mens, de nieuwe Adam (cf 2 Kor. 5 : 17; Gal. 6 : 15; Ef. 4 : 24; Kol. 3 : 9 vlg; 1 Kor. 15 : 45 vlgg). De vraag in hoeverre de voorstelling van de verloren paradijs-tijd ook die van de onsterfelijkheid inhoudt zal ons later nog uitvoeriger bezighouden. In ieder geval blijkt de voorstelling van een terugkeer van wat eens was, aan Israël vertrouwd geweest te zijn en met deze voorstelling kon de opstandingsgedachte zonder veel moeite verbonden worden.

Hoe weinig de individuele eschatologie in het O.T. ook nog is ontwikkeld, wij mogen in ieder geval zeggen, dat de innerlijke consequentie van het geloofsdenken moest leiden tot de verwachting der opstanding als onmisbare voorwaarde voor het deelhebben aan het onvergankelijke leven in gemeenschap

---

[1]) ALTHAUS betoogt, dat het Koninkrijk Gods niet alleen een aardse, maar ook een „historische" grootheid is: „Das kommende Gottesreich musz geschichtlich, endgeschichtlich sein — man kennt ja nur dieses Leben, nur diese Geschichte" (Die letzten Dinge, S. 13).

[2]) O. PROCKSCH: a.a.O., S. 701.

[3]) E. L. DIETRICH: Sjub Sjebuth; die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten (1925).

met God, dat eenmaal in het komende Rijk geschonken wordt aan alle vromen.

Wanneer wij dan de teksten, waarvan wij moesten betwijfelen of ontkennen dat zij oorspronkelijk op eschatologische verwachtingen doelden, zien in het licht van deze heilsbelofte, dan is het waarlijk geen „inlegkunde" wanneer wij daar, waar de blijvende trouw van God, ook in de donkerste omstandigheden, ja zelfs in de dood, wordt bezongen, ook het getuigenis horen van de opstandingsbelofte. Wel blijven wij, in navolging van PEDERSEN, C. BARTH, e.a., ons ervan bewust, dat de „uitredding uit de dood" zich beperkt tot de verlossing uit de sfeer, de greep, van de doodsmachten, die zich openbaren in ziekte, onheil, en nood, maar toch mogen wij met NIKOLAINEN vaststellen: „Es besteht nur ein gradweiser, aber kein grundsätzlicher Unterschied zwischen dem Genesen von einer Todeskrankheit und der Rückkehr vom wirklichen Tode." [1]

Wanneer dan ook eenmaal de opstandingsverwachting binnen de gezichtskring is gekomen, mag het niet ongeoorloofd heten ook in verschillende psalmteksten, met een uitbreiding van de begrippen „dood" en „uitredding", de belofte te lezen van de overwinning op de dood door de opstanding. Teksten, die een conscientieuse exegese niet als bewijsplaatsen voor het opstandingsgeloof toelaatbaar acht, worden transparant als daarachter het licht van de eschatologische verwachting opgaat. Zij geven ons het recht te spreken van een „Ausblick auf die endzeitliche Auferstehung"; een uitzicht, dat zich opent krachtens „die Hoffnung auf den vollen Sieg des lebendigen Gottes über alle Todesmächte und auf volle Gemeinschaft mit ihm." [2]

Hoe verschillende psalmteksten kunnen worden gelezen als heenwijzingen naar, als kiemen en implicite getuigenissen van het opstandingsgeloof, zien wij b.v. bij BÖHL, die n.a.v. Ps. 16 : 11 zegt: „Van hier is het naar het geloof in de opstanding slechts één stap; de gevolgtrekking ligt voor de hand." Deze gevolgtrekking wordt in Hand. 2 : 25 vlg, 13 : 35 vlg, dan ook inderdaad gemaakt. Opmerkelijk is ook BÖHL's verwijzing naar een Latijns Psalterium, waarin het opschrift van Ps. 49 luidt: „Vox ecclesiae super Lazaro et divite purpurato". BÖHL zegt daarvan: „Inderdaad worden in de gelijkenis van den armen Lazarus de gedachten uitgedrukt, die reeds in onze psalm *in nuce* aanwezig zijn." [3]

Het is duidelijk, dat wij tot nu toe een zwaar accent lieten vallen op de in het verbond gegronde belofte van het komende heil, de nationale of universele toekomstverwachting. Was dit accent te zwaar? Het zou in ieder geval eenzijdig zijn, wanneer wij voorbijgingen aan het feit, dat in het oud-testamentische geloofsdenken ook een andere lijn valt aan te wijzen. Daarop doelt ALTHAUS, wanneer hij — ook niet zonder eenzijdigheid overigens — zegt: „Die Verheiszung und der Glaube gehen nicht primär auf etwas, das *kommen* soll, sondern darauf, dasz Bestimmtes *nicht* kommt, weil der gegenwärtige Bund *bleibt*." [4] Wij menen, dat beide lijnen, die van het komende en die van het blijvende, door elkaar lopen: is enerzijds de in geloof ontvangen belofte van het Koninkrijk de grond van de verzekerdheid daaraan door de opstanding te mogen deel hebben, anderzijds is er de in dit leven ervaren gemeenschap met

1) A. T. NIKOLAINEN: a.a.O. I, S. 118.
2) W. EICHRODT: a.a.O. III, S. 157.
3) F. TH. BOHL: Psalmen („Tekst en Uitleg") I, ad locum.
4) P. ALTHAUS: Die letzten Dinge, S. 12.

God, het wonder van zijn behoudende, verlossende en uitreddende macht, de geborgenheid in zijn hoede en trouw. Er is, in het bizonder in de psalmen, een zó sterk beleven van de onmiddellijke heils-presentie, van het leven, dat in gemeenschap met God wordt ontvangen, van de heerlijkheid van het God „hebben" en „aanschouwen", dat wij ons gaarne aansluiten bij EICHRODT, die nadrukkelijk op dit aspect van de heilsverwachting wijst en naast het „endzeitlische Ereignis der Todesüberwindung" de „Erfassung eines unzerstörbaren Lebensinhalts in der unmittelbaren Begegnung mit Gott" als de tweede lijn in het geloofsdenken beschrijft. [1]) Hij beroept zich in het bizonder op Job en op Ps. 16 en 73, die getuigen van de „überströmende Seligkeit in Gott", die voert tot een „Todesüberwindung, die aus innerstem Wissen um wirkliches Leben strömt." [2])

Ook PROCKSCH maakt onderscheid tussen de eschatologische verwachting, die hij in het begrip „Apokalyptik" samenvat, en de eeuwigheids-beleving, die hij aanduidt als „das Schauen Gottes". [3]) PROCKSCH meent, dat na de ballingschap „der Glaube an die Todesüberwindung in der Gottesgemeinschaft", ondanks de vaak moeilijke teksten, zo duidelijk aan het licht komt, dat er gesproken kan worden van „neue Ansatzpunkte im Glauben der Frommen". [4]) Na een weinig overtuigende verwijzing naar Jesaia's Immanuel-profetie (9 : 1—6), beroept hij zich op Job 14 : 13 vlg; 19 : 25 vlgg, waar de hoop op een eeuwig leven en op de aanschouwing Gods na de dood gegrond is in de ervaring van Gods gemeenschap in dit leven en de daarin gegeven levenszekerheid. En hoewel hij erkent, dat grote exegetische voorzichtigheid geboden is, meent PROCKSCH toch ook in verschillende psalm-teksten de gedachte van het eeuwige leven en van een uitredding uit de dood „als Todesüberwindung in einem neuen Leben" te mogen lezen. Maar deze interpretatie wordt juist mogelijk door het feit, „dasz durch die Apokalyptik der Auferstehungsgedanke und durch die Gottesbegegnung die Erfahrung eines höheren Lebens vorbereitet war." [5]) PROCKSCH wijst op Ps. 1, 11, 17, 49, en, evenals EICHRODT, in het bizonder op Ps. 16 en 73, welke laatste hij „das mächtigste alttestamentliche Zeugnis ewiger Gottesgemeinschaft" noemt. Hij vindt in deze psalmen een zo krachtig getuigenis van de vreugde, de heerlijkheid en de eeuwigheid der Godsgemeenschap, dat daarmee onafscheidelijk samengaat de overtuiging dat ook dood en onderwereld deze gemeenschap niet kunnen verbreken. „In dieser ist die Zeit überwunden, die Ewigkeit erfaszt, jeder Augenblick in ihr ist Ewigkeit." [6])

Mogen wij hier van een mystieke tendens in het O.T. spreken? PROCKSCH zelf ontkent uitdrukkelijk, dat er in het O.T. mystiek aan te treffen is. [7]) Positiever is KITTEL, die gewaagt van een onmiddellijk beleven van de tegenwoordigheid Gods in een mystieke eenwording, een God genieten en aanschouwen, en die daarin een punt van overeenkomst ziet met de mysteriën-

1) W. EICHRODT: a.a.O. III, S. 156, 161.
2) ibid. S. 148.
3) O. PROCKSCH: a.a.O., S. 699 ff.
4) ibid. S. 708.
5) ibid. S. 710.
6) ibid. S. 712.
7) ibid. S. 67, 131, 461.

cultus. [1]) Hij spreekt overigens met grote reserve over de oud-testamentische mystiek: zij betekent in geen geval dat het „ik" wordt opgeheven. Altijd blijft het „Gij" en daarom is deze mystiek geen zuivere passiviteit, maar vormt zij veel meer een zedelijke stuwkracht. Voorzover hier evenwel met mystiek wordt bedoeld de zuiver geestelijke gemeenschap met God, vooral in ethische zin, „Untergehen des eigenen Wollens im Willen und in der Führung des Gottes", kunnen wij ook de stelling van KITTEL onderschrijven, „dass zu jenem unmittelbaren Erleben des Einsseins mit Gott auch die feste Zuversicht der *Unsterblichkeit* gehört." [2]) Maar dan dienen wij ook te letten op het principiële verschil, dat KITTEL aanwijst tussen het onsterfelijkheids-verlangen van de aanhangers der mysteriën en dat van de oud-testamentische vromen: „Dort scheint die Unsterblichkeit das Höchste und das eigentliche Endziel, und alles sittliche Handeln und alle Reinigungen und Enthaltungen hier auf Erden haben immer das Ziel, der Seele den Eintritt ins Jenseits zu schaffen. Hier in Israël ist die Unsterblichkeit durch Entrückung zu Gott gewiss ein erwünschtes und beglückendes Gut. Aber das höchste und letzte ist sie nicht. Vielmehr ist sie als Gut aufs stärkste *bedingt*. Das Unbedingte und Letzte ist und bleibt der Besitz Gottes. Wäre er in Frage gestellt, so wären Unsterblichkeit und Himmel leere Worte und wertlose Schemen. Das Ein und Alles ist Gott und die Seligkeit, ihn zu haben, der seelischen Gemeinschaft mit ihm sich zu freuen." [3])

Reeds enige malen is hier het woord „onsterfelijkheid" gevallen. EICHRODT stelt „die Unzerstörbarkeit der individuellen Gottesgemeinschaft" gelijk met „Unsterblichkeit". [4]) Nu weet EICHRODT uiteraard wel, dat het begrip onsterfelijkheid in het O.T. niet voorkomt en dat er van een onsterfelijkheidsleer of -theorie geen sprake is. Maar evenmin bevatten de teksten waar de blijvende en onverbrekelijke Godsgemeenschap wordt beleden, de gedachte, het begrip of de voorstelling der opstanding. En ten aanzien van de psalmteksten (Ps. 16 en 73), waarin EICHRODT in het bizonder het onsterfelijkheidsgeloof ziet uitgedrukt, zegt hij: „Von einem Auferstehungsglauben wird man hier nicht reden können, so wenig wie bei Hiob. Und doch ist hier noch klarer von einem bewussten Weiterleben des menschlichen Ich, das von Gott einer Gemeinschaft gewürdigt wurde, gesprochen, aber so, dasz alle bisherigen Vorstellungsmöglichkeiten gesprengt sind." [5]) Daarom blijft er alleen maar de mogelijkheid om van onsterfelijkheid te spreken. En zonder het griekse ziel-begrip te willen binnensmokkelen, meent EICHRODT toch te mogen zeggen, dat de psalmdichter tegenover de ondergang van zijn aardse lichamelijkheid „sein eigentliches Ich" onafscheidelijk met God verbonden weet. Zo is de „Gewissheit auf der gegenwärtigen Gabe der Gottesgemeinschaft" de grond van het onsterfelijkheidsgeloof.

Terwijl EICHRODT, evenals PROCKSCH, er mee volstaat de beide lijnen aan te wijzen, meent OESTERLEY een ontwikkeling te kunnen tekenen, die zich recht-

1) R. KITTEL: Die hellenistische Mysterienreligion und das A.T. (1924).
2) ibid. S. 97.
3) ibid. S. 96.
4) W. EICHRODT: a.a.O. III, S. 148.
5) ibid. S. 163.

streeks in de richting van het onsterfelijkheidsgeloof beweegt. Wel wordt deze ontwikkeling, die inzet met de ballingschap, „the great turning-point in the Israelite belief in Immortality", en waarvan Ps. 9 : 14; 16 : 10; 17 : 15; 39 : 4—8; Job 14 : 13—15; 19 : 21—27; Ps. 139 : 7—12 en 73 : 23—25 de achtereenvolgende fasen weerspiegelen, doorkruist door het opstandingsgeloof, dat uit Jes. 26 : 19 en Dan. 12 : 2 spreekt, maar daarin ziet OESTERLEY eerder een terugval in materialistische concepties, die naar hun religieuze inhoud achterblijven bij de genoemde teksten uit Ps. en Job. 1)

Dat OESTERLEY met deze gedachtengang geen recht doet aan de wezenlijke betekenis van het opstandingsgeloof is duidelijk. Aan de vraag of de door hem getekende ontwikkeling zich heeft voltrokken buiten de profetische en apokalyptische eschatologische prediking om, en ook aan de vraag of het door hem gevindiceerde onsterfelijkheidsgeloof in het oud-testamentische denken de voorstelling der opstanding zou kunnen ontberen, gaat hij te gemakkelijk voorbij. Niettemin is het van betekenis, dat hij, evenals EICHRODT en PROCKSCH, onze aandacht richt op die vorm van eschatologische verwachting, waarin, om met ALTHAUS te spreken, het accent niet zo zeer op het „komende" als op het „blijvende" valt, en die de diepste grond voor haar verzekerdheid niet in de eerste plaats vindt in de hoop op het toekomstige gebeuren der opstanding, maar in het geloof in de presente gemeenschap met de levende God.

3. DE GRIEKSE GODSDIENST

Dat ook in Griekenland het primitieve geloof in levensvoortzetting algemeen heeft geheerst, behoeft na de beschrijvingen van ROHDE, FARNELL, KRISTENSEN, e.a. geen betoog meer. De behandeling van de gestorvenen, het begrafenis- en verbrandingsritueel, de dodencultus, het geestengeloof en de daarmee gepaard gaande ambivalente houding van afweer en aantrekking, alles wijst op de overtuiging, dat de doden in de omgeving van en verbonden met de levenden voortbestaan. Het sterven is een „passage" van de ene bestaansvorm in de andere. De doden bezitten een leven, dat gelijksoortig is aan het aardse leven.

Wanneer wij bedenken, met welk een taaie hardnekkigheid deze overtuiging zich in Israël kon handhaven ondanks het krachtige, door de officiële wetgeving gesanctioneerde verzet van de Jahwe-dienst, dan is het wel duidelijk, dat in Griekenland, waar de staatscultus de oude, door het geestengeloof gedragen ceremoniën bleef voorschrijven en waar geen „einheitliche" autoritaire verkondiging het volksgeloof in andere richting stuurde, de primitieve opvattingen krachtig bleven voortleven. En zelfs waar deze opvattingen zelve door andere waren verdrongen bleven zij toch nog doorklinken in de cultus, als een erratisch, om zijn hoge ouderdom gerespecteerd geloof, maar zonder organische samenhang met de geldende geestelijke en godsdienstige overtuigingen.

Toch wordt de Griekse godsdienst niet tot de primitieve religies gerekend. Alleen reeds het grote aandeel, dat reflectie en bezinning in de Griekse vroom-

---

1) W. O. E. OESTERLEY: o.c., p. 202—222.

heid heeft, maakt dit onmogelijk. Maar wat ons in het kader van ons onderwerp verhindert deze godsdienst primitief te noemen, is het feit, dat de Grieken de dood gekend en als probleem gezien hebben. De opvatting, dat de dood slechts een overgang is en dat de doden hun leven op gelijke wijze als de levenden, zij het ook met meer macht, voortzetten, moge die van het oudste stadium der Griekse religie geweest zijn en tot aan het einde zijn blijven voortleven, toch heeft zij het godsdienstig denken niet kunnen bevredigen.

Al vroeg is de dood in zijn eigen-machtigheid en onontkoombaarheid herkend en als godheid gepersonifieerd, en de dodenwereld van die der levenden gescheiden of in ieder geval onderscheiden. Zodra men zich niet meer uitsluitend met de doden, maar met de dood zelf gaat bezig houden, is het primitieve stadium van een religie voorbij.

Er is een zeker parallelisme tussen de ontwikkeling, die zich in Israël voltrok en die, welke wij in Griekenland aantreffen. In beide godsdiensten breekt zich het verzet baan tegen het primitieve volksgeloof. Ongeveer in dezelfde periode van de geschiedenis horen wij in het O.T. het protest van de Jahwe-cultus tegen doden-verering en geesten-geloof en zien wij in Griekenland het homerische epos de doden uit de wereld der levenden verdrijven. Beide hebben de mens willen bevrijden uit de ban van de geesten-wereld en de doden teruggewezen naar de enige bestaansvorm, die hun toekomt: de dood. Als machteloze, levenloze schaduwbeelden zweven zij rond in de verre, duistere en troosteloze onderwereld, de Sjeol of de Hades. Bewustzijn bezitten zij niet of nauwelijks. De levenden bekommeren zich niet meer om hen en zij hebben geen kennis van of invloed op het leven op aarde. Zo hebben beide een einde willen maken aan de primitieve voorstellingen en de dodenverering, het O.T. door verbod en bestrijding, Homerus door er over te zwijgen. [1])

Het is ook opmerkelijk, dat in beide gevallen de primitieve anthropologie blijft doorklinken: de opvattingen van de dodenziel, die op de een of andere wijze toch nog verbonden blijft met het lichaam. Reden, waarom het O.T. het graf vrijwel identificeert met de sjeol, zodat de dode naar lichaam en ziel ver van de wereld der levenden wordt gescheiden, terwijl Homerus uitsluitend spreekt van lijkverbranding, waardoor de dodenziel voorgoed van deze wereld wordt losgemaakt. [2])

Hoeveel overeenkomst er echter ook is tussen beide ontwikkelingen, het verschil is minstens even groot. Bij Homerus zien wij „ein ungehemmter Lebenswille" aan het licht treden, waarmee een godsdienst gepaard gaat, „die den Toten grundsätzlich den Eingang in die gegenwärtige Welt verschlosz und sie auf den Hades beschränkte".[3]) KRISTENSEN spreekt van een „ethisch-aesthetisch georiënteerde godsdienstigheid", die voerde tot een „stelselmatige terzijdestelling van de goden van de onderwereld en van vegetatie en over het algemeen

---

[1]) Dat er niettemin bij Homerus talrijke sporen te vinden zijn van het volksgeloof, toont ROHDE genoegzaam aan (Psyche I, S. 14 ff).

[2]) E. ROHDE: a.a.O. I, S. 27 ff. Zie echter een andere verklaring van dit feit bij KRISTENSEN: a.w., blz. 229 vlgg.

[3]) W. EICHRODT: a.a.O. II, S. 118.

van alle chthonische voorstellingen." 1) De nabijheid der doden, de aan hen gewijde aandacht, de vrees voor hun macht, zouden het geluk en de levensvreugde der levenden verstoren. Zij passen niet in een wereld van het licht en het leven, waarover de Olympische goden regeren. Homerus weet met de doden, noch met de dood iets aan te vangen; zijn goden ook niet. Alleen Hades, „de onbarmhartige en onverzoenlijke, voor de mensen het meest gehate van alle goden" is hun meester.

In Israël daarentegen is het „das erschütternde Erlebnis des göttlichen Herrscherwillens, ...Jahves exklusiver Herrschaftsanspruch", 2) waarvoor elke verering van andere machten, goden zowel als doden, moet wijken. Maar dat betekent ook, dat de macht over de dood in Gods handen ligt. God is ook Heer over de dood, de doden en het dodenrijk. Er is geen afzonderlijke doden-god, die zich aan zijn heerschappij zou onttrekken. Daarom kan de heilsverwachting, die in Israël eenmaal ook de doden zou omvatten, uitsluitend op de macht van God gegrond worden, terwijl wij de Griekse religie heel andere wegen zien gaan. Vindt Israël eenmaal de verlossing door de opstanding *uit* de dood, Griekenland vindt het leven *in* de dood.

Wanneer wij nu de vraag stellen door welke heilsverwachting de Grieken de sombere Hades-voorstelling van Homerus hebben weten te doorbreken en te overwinnen, dan dienen wij wel te bedenken, dat het beeld van de griekse godsdienst, dat wij aan Homerus en de zijnen ontlenen, ongetwijfeld wel „beantwoordt aan het godsdienstig leven in bepaalde kringen van het oude Griekenland", maar dat het even zeker is, „dat het niet beantwoordt aan den Griekschen godsdienst in zijn bonte werkelijkheid". 3) Hoe groot de invloed van de homerische opvattingen ook geweest moge zijn, 4) daar bleef de machtige onderstroom van de oude volksgodsdienst, die in de cultus een blijvende gestalte had gekregen en waarop men steeds weer kon teruggrijpen. Wij laten hier een mogelijke en soms zelf klaarblijkelijke beïnvloeding door andere godsdiensten buiten beschouwing. „Zeker heeft er ook ontleening plaats gevonden. Maar dan alleen omdat het ontleende in zijn kern niet vreemd was", zegt KRISTENSEN. 5) En om deze kern is het te doen.

Zij is gelegen in het chthonische karakter van de griekse religie. Achter de vele godengestalten rijst steeds weer de ene figuur op van de Almoeder, Gaia, Moeder Aarde, uit wie, door wie en tot wie alles is. Zij is „de moeder en het graf, het leven en de dood, oorsprong en doel van al wat leeft." 6) Zij is de moeder van mensen en goden. Eigenlijk zijn alle goden verbizonderingen en personificaties van de scheppende, levenwekkende oerkracht, die zich openbaart in de vruchtbaarheid, de vegetatie en het leven op aarde. Hun namen, oor-

1) W. B. KRISTENSEN: a.w., blz. 144 vlgg.
2) W. EICHRODT: a.a.O. II, S. 118.
3) W. B. KRISTENSEN: a.w., blz. 144; cf G. VAN DER LEEUW: Goden en menschen in Hellas, blz. 1—16.
4) Het is de vraag of ROHDE deze invloed niet te hoog aanslaat door Homerus representatief te achten voor het volksgeloof van zijn tijd (a.a.O. I, S. 40 ff). In ieder geval wordt een wijd verbreid rationalisme in deze periode algemeen aangenomen.
5) W. B. KRISTENSEN: a.w., blz. 254.
6) G. VAN DER LEEUW: Goden en Menschen in Hellas, blz. 20.

spronkelijk die van locale goden, verwisseld en vermengd in verwarrende veelheid, zijn veelal aanduidingen of omschrijvingen van de zegen, de rijkdom, de overvloed van het onuitputtelijk leven der aarde, de moederschoot waaruit alle leven geboren wordt en waarheen het ook weer terugkeert. Men heeft het niet tegenstrijdig geacht de hemelse Zeus ook als Chthonios aan te duiden en hem als zodanig gelijk te stellen met Hades. Beide heten ook menigmaal Pluton. Hun verering is verbonden aan die van Demeter en Kore, de chthonische godinnen bij uitstek. „Die Benennungen des unterirdischen Gottes wechseln und schwanken, unwandelbar kehren die Namen der Demeter und ihrer göttlichen Tochter wieder." [1]) Hades wordt ook gelijkgesteld met Dionysos. Ook van Athene, Poseidon, Hephaistos en vele andere goden is het chthonische karakter duidelijk aanwijsbaar. [2]) Als symbolen van vruchtbaarheid en vegetatie gelden de phallus, de schoot, de akker, het water, de bron, de korenaar, de boom en het graf.

De goden schenken het leven, maar dit leven is hetzelfde als het leven der natuur. En aan de wetten van dit leven zijn zij zelf ook onderworpen. Ook de goden worden geboren, het leven, dat zij verwekken ontspruit aan hun eigen leven, hetzij langs de weg der geslachtsgemeenschap, hetzij spontaan en wonderbaar. Zij sterven en staan weer op; de op- en neergang van het leven der natuur is ook die der goden. Aan ditzelfde leven hebben ook de mensen deel. „Eén is der goden en mensen geslacht, want zij ademen beide door één Moeder." [3]) „De Griek ziet steeds eigen leven in dat van de natuur en omgekeerd weder het natuurleven in het eigene", zegt VAN DER LEEUW, die in navolging van MANNHARDT spreekt van „het consequente parallelisme van menschelijke en vegetatieve vruchtbaarheid, m.a.w. het besef van de eenheid des levens uit de ééne Moeder voortgekomen." [4])

Menselijk leven is dus natuurlijk leven, d.w.z. het is goddelijk leven. De mens is niet geschapen, het leven is hem niet geschonken, verleend, maar hij is geboren uit de goden, uit Moeder Aarde en zijn leven is voortgevloeid uit het al-leven, is er een deel, een openbaring van. „Het mysterie van het wereldleven en van het menschenleven was voor de Ouden een en hetzelfde mysterie", zegt KRISTENSEN, die steeds grote nadruk legt op het griekse besef van de eenheid van menselijk en kosmisch leven, en spreekt van het typische „godsdienstig natuurgevoel" der Grieken. [5])

Wordt het goddelijk leven vooral in de vegetatie en de procreatie aanschouwd, daarnaast wordt het ook gezien in het vuur, waarvan het uitdoven en ontsteken een belangrijk element is in de cultus, ook in de dodencultus. Ook het vuur heet „onsterfelijk", „eeuwig". [6]) Daarom wordt het vuur ook als levensbeginsel beschouwd en kan van de doden, die hetzij verbrand, hetzij bij

---

[1]) E. ROHDE: a.a.O. I, S. 210 f.
[2]) Hierover uitvoeriger gegevens bij KRISTENSEN, a.w., passim.
[3]) PINDARUS: Nem. VI, 1.
[4]) G. VAN DER LEEUW: a.w., blz. 27, 31.
[5]) o.a. blz. 203 vlgg.
[6]) Zie L. M. R. SIMONS: Flamma aeterna (1949), die evenwel het wezenlijke verband niet peilt.

het haardvuur begraven werden, gezegd worden: „Hun onsterfelijkheid was in het heilige vuur verwezenlijkt." 1)

Is het leven, dat opwelt uit de oerbron, uit de vruchtbare aarde, uit de barende moederschoot, een mysterie, niet minder groot is het geheimenis van het sterven. Gelijk ieder mysterium is het tegelijkertijd „tremendum" en „fascinans". Leven en dood kunnen gezien worden als elkanders tegenstelling, de dood als de vijand van het leven, en zij kunnen ook beschouwd worden als twee kanten van dezelfde werkelijkheid. De griekse godsdienst kent zowel de dualistische als de monistische visie. En deze beide zienswijzen werden, zoals KRISTENSEN zegt, „metterdaad in één stemming vereenigd, die door tegenstrijdige gevoelens uitmuntte." 2)

Enerzijds is er het besef van de vijandigheid en verschrikking van de dood, begrijpelijkerwijs voortspruitend uit de elementaire ervaringen van smart, rouw, angst en eenzaamheid, zodat de dood gezien wordt als de rover, de vernietiger van het leven. De overgang naar het onbekende dodenland heeft ook voor de Grieken een kritiek en dreigend karakter. Hades is onbarmhartig, onverzoenlijk en gehaat. Met geweld rooft hij Kore.

Maar daarnaast, en toch wel overheersend, is er de meer monistische beschouwing. Zij veronderstelt een zekere distanciëring van de onmiddellijke psychische reacties, meer bezinning over het kosmische verband der verschijnselen. Zij weet de vijandschap tussen leven en dood te verzoenen door beide te zien als elementen van de ene wereldorde, als fasen in de eeuwige kringloop van het leven. Het menselijk leven, dat één is met het natuurlijk-goddelijke, heeft ook deel aan hetzelfde cyclische verloop van geboorte, opgang, sterven en dood. Zo wordt tenslotte de dood niet als vijand, maar ads vriend gezien. Hades is enerzijds de vijand en rover van het leven, maar anderzijds de vernieuwer en gever van leven en vruchtbaarheid. Als Pluto is hij de heer van rijkdom en overvloed. „Op deze wijze wordt de vijandige daad als een factor in de eeuwige wereldorde opgenomen. Het leven, dat Hades tot zich neemt, geeft hij hernieuwd weerom." 3)

In de Egyptische Osiris-religie vinden wij dezelfde opvattingen. Weliswaar verdelgen Osiris en Seth elkander, maar tenslotte is er toch de verzoening. Zij zijn broeders en tegelijk vrienden en vijanden. „In de mysterieuze diepte van den kosmischen dood zijn dood en leven verzoend... De dood is niet de negatie van het leven, maar het noodzakelijk correlaat; dood en leven zijn twee kanten van dezelfde zaak." 4) Vooral ook in de Mithra-cultus treden de motieven van vijandschap en verzoening, van het verbond tussen leven en dood, de samenwerking der tegenstrijdige factoren zeer duidelijk aan het licht. 5)

Zo zien wij dan in het na-homerische Griekenland twee overtuigingen naast elkaar leven: Aan de ene kant de homerische, die wij de „olympische" kunnen noemen, waarin voor de doden eigenlijk geen plaats is. Zij worden verdrongen

1) W. B. KRISTENSEN: a.w., blz. 230.
2) ibid. blz. 147.
3) ibid. blz. 149.
4) H. TH. OBBINK: Over Oud-Aegyptische voorstellingen aangaande leven en dood (1913), in: Keur uit de verspreide geschriften, blz. 92.
5) W. B. KRISTENSEN: Het Mysterie van Mithra (1946).

naar de duistere onderwereld, prijsgegeven aan de vergetelheid. Leven is daar, waar licht, vreugde, schoonheid, kracht is en de dood is niet anders dan de wrede rover van 's levens heerlijkheid. Aan de andere kant de chthonische opvatting, die in de dood de bron van alle leven ziet, in het dodenrijk het levensland bij uitnemendheid. De dood is het gebied van de „totaliteit", „omdat de dood de voltooiing en de volle rijkdom van het leven in zich sluit." [1]) In en door de dood openbaart het eeuwige goddelijke leven zijn scheppende kracht. Het dodenrijk is de ideale wereld, de wereld der goden, de wereld, waar het leven uit opbloeit en waar het weder terugkeert.

Kunnen wij in de eerste opvatting zekere overeenkomst bespeuren met de semietische opvattingen, de tweede staat daarmee in directe tegenstelling. Het is wel duidelijk, dat de onsterfelijkheidsvoorstellingen der Grieken alleen door de chthonische religie konden worden gevoed, zij het ook, dat een merkwaardige wending zich in de 6e eeuw voltrok.

De homerische beschouwing was, zo niet de oorsprong, dan toch in ieder geval een uiting van een wijdverbreid rationalisme. Een rationalisme, waarin op den duur van de godenwereld al even weinig overbleef als van de dodenwereld. [2])

Niet van deze kant is dus een positief antwoord te verwachten op de bange vragen waarmee de gedachte aan en de ervaring van de dood het mensenhart vervult. Ook de homerische voorstelling van de Elysese velden, waarheen enkele uitverkorenen zonder sterven zouden zijn overgebracht, en waar zij een leven leiden, aan dat der goden gelijk, kan voor de gewone stervelingen geen uitzicht bieden.

Toch is het de voorstelling dezer heroën, over wie vooral Hesiodus uitvoerig schrijft, die volgens ROHDE het aanknopingspunt biedt voor een nieuw opleven van de dodencultus, die in de homerische tijd — althans naar ROHDE's zienswijze — een sluimerend bestaan voerde. „Aber der Seelencult ist noch nicht ganz todt; die Möglichkeit besteht, dass er sich erneuere und sich fortsetze, wenn einmal der Zauber homerischer Weltvorstellung gebrochen sein sollte." [3])

Het is echter een andere categorie van heroën, waaraan ROHDE in het bizonder denkt, als hij spreekt over het herleven van de oude doden-verering. Wij hebben immers reeds gezien, dat de overtuigingen aangaande leven en dood geworteld waren in de chthonische religie der Grieken. Welnu, de overleveringen en de cultus-gebruiken, waarin ROHDE de oude doden-verering ziet voortleven en waarbij de nieuwe kan aanknopen, betreffen vooral de chthonische heroën. Het zijn helden van wie verteld wordt, dat zij levend zijn weggenomen en in de aarde onsterfelijk voortleven. Zij leven, machtig en werkzaam in bepaalde

---

[1]) C. J. BLEEKER: Inleiding tot een Phaenomenologie van den Godsdienst (1934), blz. 77.
[2]) Zie de spot, waarmee de Olympische goden behandeld worden door een schrijver als Xenophanes. Zoals in iedere „Aufklärung" waren het vooral ethische, of liever nog moralistische motieven, die in deze kritiek de overhand hadden. Vandaar ook het rationalistisch sarcasme, waarmee Diogenes Cynicus over de Mysteriën schrijft: „Patachion de dief zal na zijn dood een beter lot hebben, omdat hij in Eleusis is gewijd, dan Agesilaos en Epaminondas" (Gecit. bij ROHDE: a.a.O. I, S. 312).
[3]) E. ROHDE: a.a.O. I, S. 110.

bergen, holen en bronnen en worden in een cultus vereerd. Groot is hun verwantschap met de chthonische goden en ROHDE ziet in velen van hen een „heroïsering" van wat oorspronkelijk een locale chthonische god was, van wie men het eigenlijke wezen was vergeten. Daarmee worden dan de heroën tot voorbeelden van een toestand, die ook voor andere stervelingen bereikbaar kan zijn. „Die Herabziehung des Göttlichen in's Menschlich-Heroische schlug, da die Eigenschaft des ewigen Fortlebens nicht abgestreift wurde, in eine Steigerung des Menschlichen und Heroischen in das Göttliche um." [1])

Bij deze heroën-cultus komt nu, aldus ROHDE, een nieuw element, wanneer niet alleen „entrückte", maar ook gestorven helden aan de schaar van heroën worden toegevoegd. Deze voorstelling is niet te rijmen met die, welke in de homerische gedichten aan de lichaamloze ziel zijn verbonden. Een onvergankelijk, bewust en krachtig leven kan aan de ziel naar homerische opvatting nimmer worden toegeschreven. Hier breken zich dus de overblijfselen van de oude doden-verering opnieuw baan. „In dem Heroenwesen sind die noch glimmenden Funken alten Glaubens zur neuen Flamme angefacht; nicht ein völlig und unbedingt Neues und Fremdes tritt hervor, sondern ein längst Vorhandenes, halb Vergessenes ist wieder belebt worden." [2])

Toch blijft deze verering nog slechts een „Ahnencult", waarin het aantal der onsterfelijken nog beperkt is. Van een algemene „Seelencult" is nog geen sprake. En deze is ook niet rechtstreeks uit de heroën-verering ontstaan. Wel groeit het aantal heroën aanzienlijk, wel geeft de heroëncultus steun aan de gedachte: „Die Geisterwelt ist nicht verschlossen; wieder und wieder steigen einzelne Menschen nach Vollendung des irdischen Lebens in ihre höheren Kreise empor. Der Tod endigt nicht alles bewusste Leben, nicht alle Kraft schlingt die Dumpfheit des Hades ein." [3]) Maar een geloof aan een onsterfelijkheid, die aan de menselijke ziel krachtens haar wezen toekomt, heeft zich uit deze cultus niet ontwikkeld. Daartoe was een beweging uit geheel andere richting nodig.

Wij moeten ons onbevoegd verklaren tot een beoordeling van de historische juistheid van ROHDE's beeld van de ontwikkeling. Het bekoort nog steeds door zijn geslotenheid en zijn aannemelijkheid. En het sterkt ons in de reeds uitgesproken overtuiging, dat de wortelen van het griekse onsterfelijkheidsgeloof niet gevonden kunnen worden in de homerische, olympische, rationalistische religie. En wanneer ROHDE voor het ontstaan van dit geloof weer teruggrijpt op de chthonische religie, dan rest ons slechts de kritische vraag of waarlijk deze religie een zo lange tijd in vergetelheid of althans op de achtergrond kan zijn geraakt, als ROHDE het doet voorkomen. Een cultus, waarmee het heil van levenden en doden in hun onderlinge wisselwerking is gemoeid, laat zich niet zo gemakkelijk verdringen, zelfs niet wanneer rationalisme, twijfel en ongeloof wijd om zich heen grijpen. Wij wagen het te veronderstellen, dat op dit punt het beeld van ROHDE eenzijdig is gekleurd en dat hij de kracht en de betekenis van de chthonische religie met haar opvattingen over leven en dood en haar

---

[1]) E. ROHDE: a.a.O. I, S. 144 f.
[2]) ibid. S. 157.
[3]) ibid. S. 198.

uitgebreide cultus heeft onderschat door haar slechts als „rudiment" te zien, waarvan de diepere zin in de traditionele cultus-gebruiken niet meer werd doorleefd.

Twee bewegingen zijn het, die het griekse onsterfelijkheidsgeloof beslissend hebben bepaald en tot uiting gebracht: de *mysteriën,* in het bizonder die van Eleusis, en het *Orfisme.* Ondanks punten van overeenkomst zijn deze beide bewegingen zeer verschillend van aard: de ene groepeert zich om een *cultus,* de andere om een *leer.* Toch ligt hun verwantschap tenslotte hierin, dat zij beide stammen uit de sfeer van de chthonische religie.

De mysteriën, met name die van Eleusis, worden door KRISTENSEN gezien als een typische uiting van het godsdienstig natuurgevoel. In de mysteriediensten openbaart zich de „eeuwigheidsdrang", die de mens „in organisch verband" brengt met het wereldleven en hem de oneindigheid daarvan deelachtig maakt. Tegenover ROHDE, die de onmiddellijke samenhang tussen het onsterfelijkheidsgeloof en de aanschouwing van het onsterfelijk leven in de vegetatie in twijfel trekt, houdt KRISTENSEN staande, dat juist hierin het wezenlijke van de mysteriën gezien moet worden, dat zij in handeling en aanschouwing het mysterie van de opgang van het leven uit de dood verwezenlijken, en dat de mens daardoor deel heeft aan het geheim van dit leven en er zich de kracht van kan toeëigenen. De ingewijde werd aan de eindige wereld onttrokken, aanschouwde en onderging de dood en ontving daarin de openbaring en de kracht van het waarachtige, eeuwige leven. Het zijn juist de vegetatiegodinnen Demeter en Kore, die over dit leven beschikken en die het ook aan de mensen schenken. [1])

Het is van betekenis in te zien, dat de mysteriën enerzijds geheel aansluiten bij de oude chthonische religie, maar anderzijds een belangrijke wending betekenen. Zijn de oudere vormen van doden-verering, zielen-geloof, „Seelencult" of „Ahnencult", steeds betrokken op het voortbestaan van de gestorvenen en wordt het interesse der levenden bij deze cultus bepaald door de invloed, die van de doden uitgaat op hun aardse bestaan, hun welzijn, hun leven, thans komt de eigen onsterfelijkheid in het middelpunt te staan. Niet de doden, maar de dood zelf is de mysterieuze macht, waartegen en waarin het heil der stervelingen wordt gezocht. Is de doden-cultus een collectieve aangelegenheid van de familie, het geslacht, de stam, de staat, in de mysteriën gaat het alleen om de eigen persoon. Daarom kan men aan de mysteriën alleen door persoonlijke keuze en persoonlijke inwijding deelhebben.

Deze inwijding nu is de beslissende handeling. De betekenis daarvan wordt uitgedrukt in de bekende gelijkstelling van sterven en ingewijd worden, teleutaan en teleisthai, door PLUTARCHUS. Het is geen inwijding in een geheime leer of in een geheim genootschap, maar in het geheim van dood en leven. „Wie gewijd wordt, maakt allen schrik des doods door, maar de dood voert tot nieuw, goddelijk leven." [2])

Wat ons van de mysteriën bekend is — en dat is ondanks de strenge

[1]) W. B. KRISTENSEN: a.w., blz. 202 vlgg.

[2]) G. VAN DER LEEUW: Goden en Menschen, blz. 55.

geheimhouding toch wel zoveel, dat wij hun wezenlijke aard kunnen begrijpen — laat toch nog vele vragen open. En dat is geen gevolg van de geheimhouding, maar van het feit, dat de mysteriën er geen „leer", geen theologie op na hielden. De theologie is altijd secundair ten opzichte van de cultus en de mysteriën waren louter cultus-handeling. Zo horen wij weinig of niets over de voorstellingen en gedachten, die er mee verbonden waren. Wel staat vast, dat de ingewijden de verzekering der onsterfelijkheid ontvingen, dat de „oningewijde niet hetzelfde lot zal hebben in de schemer van Hades", dat hij, zoals PINDAROS zegt, „het doel des levens kent, de zaligheid, die aan de ingewijden na de dood is toegezegd", maar wij horen niet hoe men zich het gebeuren voorstelt, dat bij en na het sterven deze zaligheid verwerkelijkt. De vraag of hier van opstanding, dan wel van onsterfelijkheid sprake is, wordt niet beantwoord. Of liever: er wordt geen duidelijke keuze gedaan. Er is sprake van „opstanding" en „verrijzenis", welke begrippen KRISTENSEN doorlopend gebruikt, maar wij horen ook telkens van „onsterfelijkheid" spreken. Het onderscheid, zo niet in wezen, dan toch in nuance, tussen beide gedachten hangt echter niet, zoals in latere tijd, samen met de anthropologische vraag naar de verhouding tussen lichaam en ziel, doch is gegrond in de ambivalente beschouwing van de dood als vijand en vriend. Correlaat met het vijandig karakter van de dood, die nederlaag, vernietiging, ondergang betekent, is de opstandingsgedachte. Er is een opstanding *uit* de dood. Het leven, dat sterker is dan de dood, herrijst uit de dood, en dit betekent verlossing, overwinning, opgang. Zo toont de natuur het, zo openbaren de goden het, zo ervaart de mens het.

Maar aan de andere kant is de vijand, uit wiens greep de mens zich dank zij de levenskracht ontworstelt, tegelijk de bron van alle leven, de scheppende macht, in wiens rijk het waarachtige en eeuwige leven wordt bereikt. Het dodenrijk is het levensrijk en het deelhebben aan dit rijk maakt de mens onsterfelijk. Zo men ook hier van opstanding wil spreken, is het de opstanding *in* de dood. Door te sterven, door in te gaan in het stervens-mysterie en dus in de dood, wordt de mens het onsterfelijke leven van de dood deelachtig. De ingewijde in de mysteriën is opgestaan in de dood en dus in het leven.

Wij kunnen hier van een „natuurlijke" onsterfelijkheid spreken, echter met dit voorbehoud, dat wij „natuurlijk" niet gelijkstellen met „vanzelfsprekend". Het blijkt immers nodig te zijn, dat men ter bereiking van deze onsterfelijkheid iets „doet". Zij is niet hetzelfde als het blote „voortbestaan". Het gaat niet, zoals in de primitieve religies, enkel om handhaving en vermeerdering van een zekere *kwantiteit* van levenskracht — al vinden wij ook dit element telkens terug — maar het gaat om een leven van een ander *gehalte*. Er loopt een scheidslijn tussen het aardse en het absolute, het vergankelijke en het eeuwige, het menselijke en het goddelijke, het gebrekkige en het volmaakte leven. Wanneer het leven in en uit de dood het ware, eeuwige, goddelijke en volmaakte leven is, zal ook alleen die mens aan dit leven deelhebben, die de krachten van dit ware leven bezit. „In den dood kan alleen hij zich handhaven, die het ware leven heeft." 1)

---

1) C. J. BLEEKER: a.w., blz. 198.

Daarom komt het er op aan reeds tijdens het leven de „heilige" weg te vinden. In het vergankelijke leven wordt gezocht naar de weg, die het bereiken van het eeuwige leven verzekert. Dit is de weg van dood en opstanding. Het leven moet worden ingeschakeld in de eeuwige orde van ondergang en opgang. De wet van het „stirb und werde" moet worden aanvaard en toegepast en dat is het doel van de vele sacramentele handelingen, riten en mysterie-diensten. Wat wij daarin geneigd zijn als symbool te zien was dat zeker niet in de moderne zin van het woord „symbool". Het was in de volle werkelijkheid een ingaan in en doorgaan door de dood, een verwerven van en deelhebben aan het goddelijk, verrijzend en eeuwig leven. Daarbij komen gedachten als verlossing, loutering, vergoddelijking aan de orde.

Zo schijnt dus het verschil tussen leven en dood, tussen aards en eeuwig leven geheel kwalitatief te zijn geworden. „De continuïteit wordt sprong. Het quantitatieve — levensverlenging in cirkelvorm — wordt vervangen door het qualitatieve." 1)

Wij staan hier voor een merkwaardige ontwikkeling. Wij zagen, hoe de dualistische opvatting van de verhouding tussen leven en dood als vijandige machten werd overwonnen door de monistische beschouwing van de dood als levensbron. De scheiding tussen dood en leven werd vervaagd. Maar nu zien wij hoe loodrecht op deze scheidingslijn een andere komt te staan, die het waarachtige en onsterfelijke leven scheidt van het vergankelijke en verloren leven en dus opnieuw leven en dood dualistisch tegenover elkaar stelt. De begrippen „leven" en „dood" zijn aanzienlijk en wezenlijk verdiept. Leven is niet alleen het vegetatieve, biotische in-leven-zijn, maar het is een gekwalificeerd begrip. Er is ook een „leven", dat geen „leven" is. En de dood is niet alleen de negatie, maar ook het tegenovergestelde van het leven. Een voortbestaan draagt nog niet als zodanig de naam van „leven".

Het zijn de mysteriën, waarin het waarachtige leven wordt verkregen langs de weg van katharsis, ekstase, mystieke aanschouwing en theosis. Maar wat wij in de mysteriën niet vinden is een leer, een theologische en anthropologische verantwoording van de cultus en evenmin een ethiek, zelfs ternauwernood een ethos. De theologische en ethische bevruchting van het in de mysteriën uitgedrukte onsterfelijkheidsbesef danken wij aan een andere beweging: het *Orfisme*.

Moesten wij een beschrijving geven van het Orfisme, dan zouden wij zeker de waarschuwing van KERN en VAN DER LEEUW ter harte nemen, dat men over het Orfisme niet kan spreken zonder met Orfeus te beginnen. 2) Ons gaat het echter om de heilsleer en de ethiek van het Orfisme, niet in hun ontstaan, maar in hun invloed en werking. 3) Eén ding is wel duidelijk: de Orfische leer is kennelijk de neerslag van een cultus, haar mythen dragen een aetiologisch

1) G. VAN DER LEEUW: Inleiding tot de godsdienstgeschiedenis, blz. 127.

2) G. VAN DER LEEUW: Goden en Menschen, blz. 137.

3) Ook het verband met de Dionysus-cultus laten wij buiten beschouwing, hoe belangrijk dit ook is, omdat het de herkomst van de problematiek van dood en leven als de kern van het Orfisme en ook de verwantschap met de geest der mysteriën begrijpelijk maakt. Zie over deze samenhangen: ROHDE: a.a.O. II, S. 1—102; VAN DER LEEUW: Goden en Menschen, blz. 135 vlgg; KRISTENSEN: a.w., blz. 211 vlgg.

karakter, haar ethiek is van religieus-cultische herkomst. De Orfische speculaties over de ziel zijn ontsproten aan ekstatisch-enthousiast-mystieke ervaringen; de Orfische ascese is ten nauwste verwant aan religieuze katharsis-praktijken.

Hoe dit alles ook zij, wij bepalen ons tot de leer van het Orfisme. Deze leer is wezenlijk en voornamelijk verlossingsleer en bevat als zodanig twee elementen: een leer van het kwaad, de ellende, de zonde en een leer van het hoogste goed, het heil. De eerste brengt met zich mee een leer van de val, de tweede een leer van de heilsweg.

Waarin bestaat nu de ellende, waarin het mensenleven verkeert? Kort gezegd: in de gevangenschap van de ziel in het aardse, lichamelijke bestaan, waarin zij in een fatale kringloop, in het „rad der geboorten", in zinloze herhaling telkens moet terugkeren. De ziel, goddelijk van afkomst en wezen, oorspronkelijk eenswezend met God, is tengevolge van het boze werk der Titanen, die Zagreus verscheurden, van God afgezonderd en gedoemd tot een bestaan in de veelheid der aardse verschijningen, d.w.z. in de lichamelijkheid. De mensen zijn voortgekomen uit de as van de door Zeus' bliksem getroffen Titanen en hun wezen is samengesteld uit titanische, zondige, en goddelijke, goede elementen. Zo is dus wel de goddelijkheid van de ziel gebleven en in haar gevangenschap zucht zij naar een nieuwe éénwording, een terugkeer tot haar goddelijke oorsprong. In de goddelijkheid van de gekerkerde ziel ligt de grond van het verlangen en streven naar verlossing van de mens. „Er soll sich befreien von dem titanischen Elemente und rein zurückkehren zu dem Gotte, von dem in ihm ein Teil lebendig ist." 1) De sterkste weerstand ondervindt dit streven echter in de noodlottige cirkelgang, de eeuwige wisseling der geboorten. De „onderrgond van cyclisch-primitief natuurbesef" 2), die wij in de chthonische religie hebben opgemerkt, vinden wij ook in het Orfisme terug.

Hoewel in het Orfisme deze droeve toestand der ziel met het begrip „schuld" in verband wordt gebracht, is het moeilijk in te zien waar de persoonlijke verantwoordelijkheid gezocht moet worden voor een lot, dat zij draagt als gevolg van een praeexistente, in de godenwereld plaatsgrijpende zondeval. Ook ROHDE moet hier een verklaring schuldig blijven en constateert slechts: „Das Wesentliche ist aber, dass nach dieser Lehre das Leben im Leibe der Naturbestimmung der Seele nicht gemäss, sondern zuwider ist." 3) Duidelijker komt evenwel het schuld-element naar voren, wanneer eenmaal de weg tot verlossing wordt ingezien en de mens weigert deze weg te gaan. Dan kan inderdaad iedere hergeboorte als een straf voor de onverloste, zondige mens worden opgevat.

Het inzicht in de heilsweg is de bizondere openbaring van de Orfische leer. Het is mogelijk de kringloop van de eeuwige herhaling te doorbreken, verlost te worden uit de veelheid der aardse verschijningsvormen en de eenheid met God te hervinden. Niet uit eigen kracht echter kan de mens dit heil bereiken. Dit kan alleen door de goddelijke genade, door Orfeus geopenbaard, door

---

1) E. ROHDE: a.a.O. II, S. 121.
2) G. VAN DER LEEUW: a.w., blz. 146.
3) E. ROHDE: a.a.O. II, S. 126 n.

Dionysos Zagreus geschonken. [1]) Zagreus is de nieuw-geboren Dionysos, in wie de door de Titanen verscheurde Zagreus weer is herleefd. Het verdeelde, de veelheid, het van God afgezonderde wordt in en door Dionysos Zagreus weer tot eenheid en tot de goddelijke oorsprong teruggebracht. Daarom is de éénwording met deze god het heil, dat gezocht wordt in de bacchische ceremoniën. Dionysos heet dan ook Lysios, de bevrijder. Maar hij verlost alleen diegenen, aan wie hij zijn genade wil schenken.

Toch ontslaat deze genade de mens niet van zijn plicht zelf de heilsweg te zoeken en ingespannen te streven naar reiniging en heilig leven. Dat kan ook niet anders omdat dit streven in de menselijke ziel, als goddelijke vonk, is ingeboren. Het werk der genade is, zoals steeds naar Griekse opvatting, helpend, aanvullend. [2])

De heilsweg, waarlangs het Orfische leven (de Orfikos bios) zich beweegt, is die van de ascese. Wij kunnen spreken van de Orfische ethiek, maar moeten daarbij bedenken, dat deze ethiek geheel bepaald wordt door de afwending van de wereld en dus volkomen negatief is ingesteld ten opzichte van de wereld. De ziel moet gereinigd worden van alles wat haar aan het lichaam en de aarde, aan de veelheid en de vergankelijkheid bindt. De ethiek van het Orfisme is ascese, niet met een „zedelijke", doch met een kathartische strekking.

„Die Seele, die aus dem Göttlichen kommt und zurückstrebt zu Gott, hat auf Erden keine Aufgabe weiter zu erfüllen (und eben darum keine Moral zu dienen); vom Leben selbst soll sie frei und rein von allem Irdischen werden."[3])

In één enkel mensenleven kan het heil echter niet bereikt worden. Het louteringsproces wordt voortgezet in nieuwe levens, maar evenzeer in het daartussen liggende verblijf in de Hades. Zowel in een volgend leven als in de Hades wordt reinheid beloond, aardsgezindheid vergolden: het leven draagt het karakter van vergelding, boete, voortgaande reiniging. Wat de mens jegens anderen misdoet, zal hij zelf in een volgend leven moeten lijden. Iedere schuld moet worden geboet voor hij voorgoed uit de kringloop verlost wordt.

Tenslotte zal de ziel het eeuwig goddelijk leven deelachtig worden in haar ware vaderland: de hemel. Daar zal zij weer één zijn met de goden.

Blijven wij met het Orfisme nog geheel op godsdienstig terrein en kunnen wij zijn aanhangers als een „secte" beschouwen, zijn leer als „mythisch", het Pythagorisme voert ons in de wereld van de filosofie, het vormt een „school", zijn leer wil logische, en wel theologische kennis zijn. Hoewel moeilijk aanwijsbaar schijnen er tussen Orfisme en Pythagorisme zekere verbindingen te bestaan. Ook in het Pythagorisme vinden wij de leer van de zielsverhuizing,

---

1) Het is niet steeds duidelijk aan wie de functie van middelaar of heiland in de eerste plaats wordt toegeschreven. Wij hebben de indruk, dat de betekenis van Orfeus in de loop der eeuwen is toegenomen ten koste van Dionysos. In de catacomben-schilderingen vinden wij alleen Orfeus als voorloper en gelijkenis van Christus, terwijl hij aanvankelijk niet meer is dan de profeet, de leraar, de „gebieder", de herder van zijn gemeente.

2) Zie beneden blz. 121 vlgg.

3) E. ROHDE: a.a.O. II, S. 127.

van boete en verlossing, van reiniging en ascese, van de goddelijke oorsprong der ziel en haar gevangenschap in het lichaam.

Tegen de achtergrond van de mysteriën-vroomheid, het Orfisme en het Pythagorisme zien wij thans de figuur, die op het onsterfelijkheidsgeloof van alle latere tijden meer invloed gehad heeft dan enige andere denker: PLATO, wiens filosofie zonder deze achtergrond niet te begrijpen is. In PLATO's leer van de onsterfelijke ziel komen de draden van de Griekse religie en van de Griekse filosofie samen tot een stelsel, dat wij zowel filosofisch als theologisch kunnen noemen. [1]) Niet zonder reden draagt een van de hoofdstukken van WINDELBAND's „Platon" de titel „der Theologe" [2]) en RÜSSEL, die PLATO „im Vorhof der christlichen Weltanschauung" ziet staan, zegt: „Das letzte Wort der platonischen Philisophie ist Theologie und Offenbarung." [3])

Wij zien PLATO herhaaldelijk zijn toevlucht nemen tot mythische uitbeelding van waarheden, waarvoor redelijke begrippen ontbreken. Dan beroept hij zich op oude priester-wijsheid, op openbaringen, op oude overleveringen, op mystieke aanschouwing, en noemt de namen van Orfici en Pythagoreërs.

Het ligt allerminst op onze weg te onderzoeken welke invloeden PLATO's filosofie meer of minder hebben bepaald. [4]) Dat wij allereerst op de religieuze kant gewezen hebben ligt wel voor de hand: juist bij zijn uiteenzettingen over de onsterfelijkheid zijn de ontleningen aan de „theologie" het duidelijkst. Maar wij vergeten niet, dat PLATO's eerste en wellicht ook voornaamste motief van ethische aard is. Hierin blijft hij de leerling van SOCRATES, dat zijn filosofisch denken gericht is op een veilig-stellen van de absolute grondslagen van de ethiek (ἀρετή) tegenover het relativisme van de sofistiek. En daarmee bevindt hij zich dan tevens op de weg van het natuur-filosofisch en kentheoretisch denken, waarlangs het Griekse wijsgerige denken zich sinds zijn aanvang bewoog.

Maar van welke kant wij PLATO's filosofie ook bezien, door welke vragen zij het meest gestimuleerd moge zijn, — de theologische naar het eeuwige, onvergankelijke tegenover het tijdelijk-vergankelijke, de ethische naar het absolute en volmaakte tegenover het relatieve en gebrekkige, de filosofische naar de ἀρχή, het ene en blijvende in de veelheid en de wisseling, — het is in wezen steeds dezelfde grondgedachte, waarin zij hun antwoord vinden: het dualisme van de twee principieel verschillende werelden waarin de kosmos uiteenvalt.

Daar is enerzijds de onstoffelijke (ἀσώματος), waarlijk zijnde (ὄντως ὤν)

---

1) In ons tweede deel trachten wij duidelijk te maken waarom in het griekse denken alle theologie tot filosofie en alle filosofie tot theologie moet worden.

2) W. WINDELBAND: Platon, S. 124 ff.

3) H. W. RÜSSEL: Gestalt eines christlichen Humanismus (1940), S. 37.

4) Ook op een mogelijke ontwikkeling in het denken van PLATO kunnen wij niet ingaan. Ten aanzien van het onsterfelijkheidsgeloof is er wel reden om met ROHDE (II, S. 265 ff) te veronderstellen, dat SOCRATES' agnostische houding in dezen aanvankelijk ook die van PLATO zou zijn geweest (zie Apologie c. 17; 27) en dat eerst later „die grosse Wendung seiner Philosophie" ook de overtuiging der onsterfelijkheid met zich meebracht.

wereld der ideeën, en anderzijds de stoffelijke, wordende en wisselende wereld (γένεσις) der verschijningen. De ene is zelfstandig, de andere afhankelijk en afgeleid, de ene blijvend, de andere veranderlijk en vergankelijk, de ene eenvoudig, de andere veelvoudig, de ene wordt gedacht, de andere waargenomen. Alleen de gedachte wereld is de ware.

Wij gaan op de metafysica van de ideeën-leer uiteraard niet verder in. Haar moeilijkheden en innerlijke tegenstrijdigheden zijn talloos en wellicht onoplosbaar en het is moeilijk, zo niet onmogelijk haar in logische overeenstemming te brengen met de leer van de persoonlijke onsterfelijkheid. Maar daarin ligt ook niet de wezenlijke kracht van PLATO. Die ligt in de eerste plaats in het religieus verlangen en de zedelijke bewogenheid, die, veelmeer nog dan theoretische beschouwelijkheid, de weg hebben gebaand tot PLATO's dualisme. Het bestaan van de immateriële wereld der ideeën is niet in de eerste plaats een logische, maar wel een axiologische en een theologische noodzaak. Het is niet toevallig, dat in beschouwingen over PLATO woorden als „Sehnsucht" en „Heimat" dikwijls terugkeren.

Weliswaar mogen wij de „andere" PLATO niet vergeten, die de schoonheden der aarde het voertuig naar de eeuwige schoonheid noemt, die het oog prijst als het nobelste der zintuigen, waardoor wij kennis hebben van de sterren, de zon, de hemelen en dat ons getal en tijd en de natuur van alle dingen doet kennen, maar de PLATO met wie de Kerk in aanraking kwam, is toch in de eerste plaats de met het Orfisme verwante prediker van de wereldontvluchting, die getuigt van 's mensen behoefte aan verlossing, van verlangen en heimwee naar het hemelse rijk der ideeën. Daar vindt hij het ware, het goede en het schone, dat in de wereld der wordende en wisselende verschijningen niet is te vinden en ons tijdens het aardse leven alleen langs de weg van ἀνάμνησις, θεωρία en ἔρως ten deel kan vallen, maar in volmaaktheid eerst na de dood kan worden bereikt.

Wat PLATO in filosofische, maar dikwijls ook in mythologische en religieuze termen zegt over de verhouding van leven en dood, aarde en hemel, lichaam en ziel, weerspiegelt het Griekse besef van het leven, dat eerst in en door de dood zijn verwezenlijking vindt. Groot is de overeenkomst tussen het ideeënrijk en het dodenrijk, zij zijn het eeuwig zijnde (οὐσία), de ware werkelijkheid, waaruit al wat is ontstaat. Hoe gemakkelijk zijn hier verbindingslijnen aan te wijzen naar de fundamentele opvattingen der mysterieën en naar het orfische verlangen naar verlossing uit de veelheid der vergankelijke verschijningen tot de eenheid van het goddelijk zijn.

Ook PLATO ziet in de dood een inwijding tot het waarachtige leven. Daarom is het streven van de wijsgeer op het sterven gericht. Het ware weten (ἐπιστήμη voert hem reeds tijdens het leven in het onzienlijke rijk der ideeën. Het diepe heimwee van de ziel, dat in het begrip van de ἔρως wordt uitgedrukt, doet haar niet alleen verlangend uitzien naar een terugkeer tot haar eeuwige oorsprong, maar brengt ook reeds in dit leven de verbondenheid met de hemelse wereld tot stand. In deze liefde vindt PLATO tegelijkertijd de inwijding in de dood en de toegang tot het onsterfelijke leven.

Het correlaat van PLATO's dualistische ontologie en kenleer is zijn dualistische anthropologie. In de mens wordt de kosmische tegenstelling weerspiegeld, geconcentreerd en geactiveerd. Of moeten wij zeggen, dat de makrokosmische tegenstelling de projectie is van de innerlijke verdeeldheid van de mikrokosmos? Hoe dit ook zij, de mens heeft deel aan twee werelden, waartussen de tegenstelling niet alleen is die tussen zijn en worden, onzienlijk en waarneembaar, eeuwig en tijdelijk, maar ook die tussen goddelijk en anti-goddelijk, heilig en onheilig, goed en kwaad.

Door zijn lichaam heeft de mens deel aan de wereld der verschijningen, door zijn ziel aan de immateriële wereld der ideeën. Het is niet gemakkelijk het wezen en de plaats van de ziel in PLATO's beschouwingen weer te geven. De meest in het oog springende kant van de platonische zielsbeschouwing is deze, dat zij behoort tot de onstoffelijke wereld, dat zij stamt uit het rijk der ideeën, uit de τοπος νοητος, hoewel zij toch zelve geen idee is, [1]) en dat zij deel heeft aan het ware zijn en in staat is de ideeën te kennen en te schouwen. Dit blijkt uit de kennis die zij bezit van het goede, het ware en het schone, en die zij niet uit de waarneming der verschijnselen heeft kunnen putten. Deze kennis kan alleen berusten op herinnering, bezinning, intuïtie (αναμνησις, συναγωγη, συνοψις) waardoor de ziel zich bewust wordt van haar praeëxistent bestaan. Zo convergeren kennistheoretische beschouwingen en Orfische leringen in de overtuiging van de praeëxistentie der ziel.

Op zichzelf heeft deze praeëxistentie-leer in het Christendom geen grote invloed geoefend. Zij werd voornamelijk door de Origenisten aangehangen, maar in 543 te Konstantinopel veroordeeld. Maar zij is van grote betekenis als symptoom van de moeilijkheden, waartoe PLATO's dualisme moest leiden. Want enerzijds moge het waar zijn, „dasz selbst in diesem Irrtum das Bewusztsein von der göttlichen Herkunft der Seele und ihrer himmlischen Bestimmung lebendig war", [2]) anderzijds is deze leer het bewijs van de onoverkomelijke moeilijkheden, waarvoor het metafysisch dualisme zich geplaatst ziet als het er om gaat de feitelijke, aardse toestand van de ziel te verklaren. Is de verbinding van de goddelijke, onstoffelijke en volmaakte ziel met het aardse, stoffelijke en onvolmaakte lichaam op zichzelf al een onverklaarbaar feit, het is in het geheel niet te begrijpen, hoe zij door het lichaam kan worden overvleugeld, meegesleurd en gevangen genomen. Het is moeilijk in te zien, hoe de ziel, wier bestaan en wezen gegrond is in de idee, eigenschappen vertoont, die aan de idee vreemd zijn.

Hierachter ligt een probleem van veel wijder omvang, de vraag naar de herkomst van heel de stoffelijke wereld, die in haar gebrekkigheid en onzuiverheid niet als uitvloeisel van de reine ideeën-wereld begrepen kan worden. Hier komt dan de figuur van de Demiurg in het geding, maar verdere uitweiding daarover zou ons te ver voeren.

PLATO heeft echter het feit niet kunnen loochenen, dat ook de ziel behoort tot de wereld der verschijnselen. De psychische functies zijn evenzeer onderworpen aan wording en verandering als de lichamelijke. De ziel is met haar waarnemingen en begeerten vervlochten met de stoffelijke wereld. Deze knech-

[1]) Onder alle dingen is zij echter het meest met de idee verwant: Phaed. 79 B, 80 A-B.
[2]) H. W. RÜSSEL: Antike Welt und Christentum (1944[2]), S. 142.

ting, deze afhankelijkheid, deze verontreiniging, kan niet het gevolg zijn van de inwerking van het lichaam: wat zou de ziel in haar onveranderlijkheid, absoluutheid en zuiverheid kunnen dwingen het lichaam te volgen? Dit kan alleen, wanneer de ziel in haar aardse verschijningsvorm ook deel heeft aan de zinnenwereld, wanneer haar aardse bestaan zelf als een vloek, als een straf gezien wordt. Alleen in de praeëxistentie kan de oorzaak daarvan gezocht worden. Daar alleen kan de val hebben plaats gevonden, waardoor de ziel in de aardse wereld is verstrikt geraakt. Zo is het ontstaan van de mens als verbinding van lichaam en ziel het gevolg van een praeëxistente zondeval, ja eigenlijk de val zelf.

Deze val kan echter alleen door de schuld van de ziel zelve veroorzaakt zijn. En dat is dan ook inderdaad het ene aspect van het platonische begrip van zonde en val: het is de zondige begeerte van dat deel van de ziel, waarin θυμος en ἐπιθυμια zetelen. 1) Door haar derde en hoogste functie, de νους, blijft de ziel echter verbonden met en verlangend naar de ideeënwereld. Maar naast deze — weliswaar gedeeltelijke — toekenning van de zonde aan de ziel, wier aardse bestaanswijze dan als val en als straf wordt gezien, vinden wij toch ook telkens die andere gedachte, waarin de schuld gezocht wordt in het lichaam, dat de inzichzelf zuivere en goddelijke ziel gevangen houdt, bezoedelt, besmet. De θυμος en de ἐπιθυμια behoren niet tot het eigenlijke wezen van de ziel; haar val is dan echter onverklaarbaar.

Zo blijft een zekere tweeslachtigheid eigen aan PLATO's visie op het wezen van de zonde, zowel als de twee-eenheid van lichaam en ziel. Het is merkwaardig, dat in het Christendom in beide gevallen de minst christelijke zienswijze lange tijd weerklank vond! Terwijl toch ARISTOTELES andere wegen opende.

Maar bij ARISTOTELES kwam de onsterfelijkheid van de ziel in het gedrang. En daarin zag men juist de rijkste vrucht van PLATO's filosofie, zodat ROHDE kan opmerken: „Es ist unberechenbar, wie viel, seit sie entstanden sind, Platos Dialoge zur Kräftigung, Verbreitung und bestimmenden Ausgestaltung des Unsterblichkeitsglaubens, wechselnd im Laufe der Jahrhunderte, aber ununterbrochen bis in unsere Zeit, gewirkt hat." 2)

Wanneer nu in het sterven de ziel uit haar gevangenschap bevrijd wordt, moet zij boete doen voor de dwalingen, waartoe haar begeerten en de invloed van het lichaam haar hebben verleid. In de schildering van dit reinigingsproces vinden wij vele beelden en gedachten, die ontleend zijn aan de Orfische voorstellingswereld. Ook PLATO leert de reïncarnatie van de nog niet reine zielen; ook hier vinden wij de gedachte van de vergelding, van de overeenkomst van de nieuwe incarnatie en het vorige bestaan, en tenslotte is er de ἀνοδος εἰς τον νοητον τοπον της ψυχης.3)

---

1) Phaedr. 246 vlgg. ROHDE spreekt hier van een „intellectuele" zondeval: het begerende deel van de ziel kan zich eerst doen gelden als gevolg van een verzwakking van het kennende deel. (II, S. 270) Of hiermee aan de religieus-zedelijke motieven van PLATO recht gedaan wordt, betwijfelen wij.

2) E. ROHDE: a.a.O. II, S. 265.

3) Rep. 517 B.

Het is echter van grote betekenis, dat wij niet alleen de overeenkomst, maar ook het belangrijke verschil met de voorafgaande godsdienstige bewegingen in het oog vatten. Het vindt zijn grond in het overwegend ethisch karakter van PLATO's filosofie, in zijn gelijkstelling van summum bonum en summum esse. Wel is ook bij PLATO het doel van leven en sterven en van de reïncarnatie een voortgaande loutering (καθαρμος), bevrijding λυσις), wel vindt ook hier de ziel haar eenwording met de goddelijke levensgrond in enthousiasme en extase en streeft zij naar θεωσις, wel openbaart zich in deze gedachten „ein weltflüchtiger Sinn", [1]) maar tenslotte heeft PLATO zich daardoor niet laten weerhouden van een positieve, op het aardse leven en samenleven, gerichte ethiek.

Wij hebben ons bij de overgang van het godsdienstige naar het filosofische terrein onmiddellijk tot PLATO gewend en gingen voorbij aan de aan PLATO voorafgaande wijsgerige ontwikkeling. Wij meenden dit te mogen doen, zowel omdat de vruchten van deze ontwikkeling toch bij PLATO te vinden zijn, als ook omdat diens gedachten beslissend zijn geweest voor de onsterfelijkheidsvoorstellingen van de volgende eeuwen. Toch mag een enkele heenwijzing naar andere denkers niet geheel ontbreken. Vooral de filosofie van HERACLITUS sluit zich in haar beschouwing van leven en dood zeer nauw aan bij de opvattingen van de kosmische kringloop, die wij in de griekse religie vonden. Wanneer SCHOLZ zegt: „Zum ersten Male in der Geschichte des menschlichen Geistes erscheint hier der Tod als etwas, was zum Wesen, zum Begriff, zur Idee des Lebens gehört", [2]) dan moge dit opgaan voor het filosofisch denken in engere zin, maar in de griekse wereld bracht HERACLITUS geen nieuw gezichtspunt, doch gaf hij slechts een redelijke uitdrukking aan een oud religieus besef.

Wij missen echter bij HERACLITUS, evenals bij de andere jonische denkers, het begrip voor de individuele psyche en haar lot. Waar zij over de „ziel" spreken hebben zij het wezen, het beginsel (ἀρχή), de oorsprong, de levenskracht van alle dingen op het oog, niet als een van buiten af toegevoegd, aan het lichaam vreemd element, maar als de kracht, die in alle dingen, niet alleen in de mens, werkt en leeft. Onsterfelijk, onvergankelijk kan deze ziel genoemd worden zonder dat daarmee iets over het individuele mensenleven is gezegd. En een duistere uitspraak van ANAXIMANDER over de „boete", die de mensenzielen moeten doen voor het „onrecht" van hun bestaan, kan zo geïnterpreteerd worden, dat het individuele bestaan wordt gezien als een schuldige afzondering van het alwezen, waarin het weer moet terugkeren, zoals later ook SCHOPENHAUER leert.

In het algemeen kan gezegd worden, dat de vóór-socratische filosofie met haar monistische en ten aanzien van de ziel veelal materialistische conceptie weinig of geen ruimte laat voor het onsterfelijkheidsgeloof. Toch vinden wij bij deze wijsgeren opvattingen, die naast hun filosofische inzichten een eigen bestaan schijnen te voeren. „Auffassung des Leibes als Kerkers der Seele, persönliche Unsterblichkeit, Vergeltung nach dem Tode, Seelenwanderung: das alles sind Vorstellungen, welche die Philosophen ihren Beziehungen zu den Mysterien entnahmen und in ihrer priesterlichen Lehre beibehielten, so wenig sie mit den wissenschaftlichen zusammenstimmten", zegt WINDELBAND, die alleen de Pythagoreërs naar een verbinding tussen theologie en filosofie ziet zoeken, die later door PLATO definitief zou worden gelegd. [3])

Het is moeilijk vast te stellen, welke gedachten van PLATO waren blijven nawerken in de tijd toen het Christendom met de griekse religie en cultuur werd geconfronteerd. ROHDE slaat hun invloed niet hoog aan. [4]) Voorzover het

1) E. ROHDE: a.a.O. II, S. 287.
2) H. SCHOLZ: Der Unsterblichkeitsgedanke als philosophisches Problem (1920), S. 9.
3) W. WINDELBAND: Lehrbuch (1921), S. 51.
4) E. ROHDE: a.a.O. II, S. 296.

om een expliciet Platonisme gaat heeft hij ongetwijfeld gelijk. Maar wie zou kunnen nagaan in hoeverre de religieuze stromingen, die zich openbaarden in de mysterie-diensten en in de secten, in hun overtuigingen gesterkt worden door de wijsgerige steun, die PLATO hun verleende? Hoe groot is zijn invloed geweest, direct en indirect, op de verlossingsbehoefte, het hemelverlangen, het ascetisme, de mystiek, die wij in het snel groeiende aantal mysteriën terugvinden?

Enerzijds is het waar, dat het wijsgerig denken een richting insloeg, waarin het zich snel van PLATO verwijderde. Reeds ARISTOTELES betekent een wending van de religieuze filosofie naar de filosofische religie. Maar dit wordt dan ook een dusdanig verschraalde religie, dat de verbindingen met het griekse godsdienstige leven gaandeweg losser worden en tenslotte in het geheel niet meer gelegd kunnen worden. Voorzover de ontwikkelde Hellenen nog vasthielden aan de cultusvormen, geschiedde dit uit een besef voor orde en traditie, conventie en piëteit. „Aber alle Pietät konnte nicht darüber hinwegtäuschen, dasz die Besten in Gefühl und Verstand über den alten Kultus hinausgewachsen waren und seine noch aus der Periode des mythischen Denkens stammenden Formen nicht mehr ertrugen." [1]) Tot een uitgesproken atheïsme leidt deze houding zelden, wel echter tot een pragmatische als-of-religie, tot twijfel en scepticisme. Typerend is de houding der Epikureërs, in wier filosofie voor het bestaan der goden geen plaats is, maar die niettemin de cultus eerbiedigen, ja zelfs het priesterambt bekleden. Leven en denken bewegen zich binnen de grenzen van de rede, die haar hoogste doel vindt in de rust en de zelfverzekerdheid, de *αταραξια*.

„Es ist nur eine Folge dieser völligen Isolierung, dasz ein Weiterleben nach dem Tode die Gedanken kaum beschäftigt. Wo die Philosophie unter dem Zwang der Schultradition an die Unsterblichkeit der Seele festhält, wirkt die Beweisführung zaghaft und matt neben dem hinreiszenden Schwung des platonischen Phaedon. Das Sterben erleichtert diesem Geschlecht eher der Blick auf die Mühsal des Daseins als die Hoffnung auf ein besseres Jenseits." [2])

Maar door deze ontwikkeling van de Griekse filosofie werd aan de toch al zo onzeker en wankel geworden religiositeit van het volk ook nog de wijsgerige steun onthouden, die de platonische filosofie het had kunnen geven. Het ontbindingsproces van de Griekse godsdienst te schilderen ligt niet op onze weg. De daartoe bevoegde onderzoekers maken ons echter wel duidelijk, dat de wereld, waarmee het Christendom te maken kreeg, gekenmerkt werd door en heterogene menging van rationalistisch scepticisme en primitieve religiositeit. Deze laatste uit zich in een bont mirakel-geloof en processiewezen, in bijgeloof, spoken- en geestengeschiedenissen.

Ook daar, waar in filosofie en dichtkunst een veelal pantheïstische vroomheid doorschemert, die zich voornamelijk richt op de natuur en de sterrenwereld (men zie de schone Hymne van Kleanthes), is de afstand met de brede massa te groot geworden dan dat zij merkbaar invloed kan uitoefenen.

---

[1]) K. LATTE: Religiöse Strömingen in der Frühzeit des Hellenismus; in „Die Antike" I (1925), S. 146.
[2]) ibid. S. 151 f.

Toch doet het elementaire religieuze verlangen zich ook in deze tijd gelden. Het concentreert zich niet alleen op de reeds bekende mysterie-diensten, maar vindt ook zijn vervulling in de vele oosterse godsdienst-vormen, die in deze kosmopolitische en syncretistische tijd door de Grieken worden overgenomen. Wij kunnen met UBBINK spreken van „een tijd van zoeken en vragen, van dorst naar openbaring, drang naar verlossing en vereeniging met de godheid."

In zijn aan voorbeelden zeer rijke overzicht toont UBBINK hoe beide geesteshoudingen, die van scepsis en ongeloof enerzijds en die van hemelverlangen en zaligheidsverwachting anderzijds, in de dagen van Paulus naast elkander leven en hij komt met ROHDE, KAUFMANN e.a. tot de conclusie, dat de eerste meer en meer de overhand kreeg. [1]) Dit tonen de grafschriften zowel als de litteratuur. De dominerende stemming is die van twijfel en negatie, de levenswaardering is enerzijds somber — zelfmoord wordt meerdere malen als de enige consequentie aanbevolen —, anderzijds hedonistisch en materialistisch: „laat ons eten en drinken, want morgen sterven wij" (1 Kor. 15 : 32). „De vulgaire stemming is die der hopeloosheid en van het pessimisme", [2]) terwijl in de kringen van wetenschap en beschaving „een rustig en vlak rationalisme" heerst. [3])

Wanneer wij daarnaast de getuigenissen aantreffen van een hoopvollere verwachting, van een uitzicht op onsterfelijk leven na de dood, hetzij in grafschriften, hetzij in filosofie en dichtkunst, vinden wij daarin steeds dezelfde elementen terug, die wij hierboven hebben beschreven, nu eens met een sterk chthonisch accent, waarbij de aandacht vooral op de Hades wordt gericht, dan weer in platonische, spiritualiserende zin, waarbij de blik naar de hemel, de aether, de sterren gaat. Overal vinden wij de gedachten, die typerend zijn voor het griekse onsterfelijkheidsgeloof: de dood als de bron van het waarachtige leven, de dualistische visie op de mens, de goddelijke herkomst en natuur van de ziel, de minderwaardigheid van het lichaam,[4]) de mogelijkheid van mystieke eenwording met het goddelijke, de vergoddelijking en vereeuwiging van de ziel door katharsis en ascese, door aanschouwing en extase, de begroeting van de dood als bevrijding, ontstijging, de prioriteit van het cultische boven het ethische in de levensheiliging, een veelvuldig voorkomen van de leer der zielsverhuizing, enz. UBBINK vestigt nog bizondere aandacht op de astrale onsterfelijkheids-ideeën en de voorstellingen van de hemelreis, die een sterke invloed der oosterse religies verraden. [5])

---

1) J. TH. UBBINK: Het eeuwige leven bij Paulus (1917), blz. 25 vlg.
2) ibid. blz. 76.
3) ibid. blz. 44.
4) Dat intussen de volksvroomheid een veel inniger verband tussen ziel en lichaam zag, bewijst wel de door Vergilius overgeleverde formule „animamque sepulcro condimus", evenals ook de woorden, waarmee men de begravene toesprak: „Sit tibi terra levis; tenuem et sine pondere terram" (FUSTEL DE COULANGES: o.c. p. 9).
5) J. TH. UBBINK: a.w., blz. 53 vlgg.

B. DE TEGENSTELLING

Wij hebben getracht ons een beeld te vormen van de overtuigingen inzake leven en dood, onsterfelijkheid en opstanding zowel in de oud-testamentische als in de griekse geloofs- en gedachtenwereld. Het spreekt vanzelf, dat inzicht in het wezen van deze beide werelden, hun achtergronden en verschillen, onmisbaar is om de juistheid te kunnen beoordelen van de stelling, dat in het bijbelse denken alleen voor de opstandingsboodschap plaats is en dat het onsterfelijkheidsgeloof een vrucht is van het griekse denken. Aan dat probleem zal het tweede deel van onze studie zijn gewijd. Voorshands echter heeft onze beschrijving slechts ten doel een overzicht te geven van het terrein, opdat wij bij een nadere uiteenzetting en ontleding van de gebezigde argumenten in staat zijn de in het geding zijnde punten te herkennen en het verband te zien, waarin zij thuishoren.

Vragen wij nu naar de belangrijkste argumenten, die in de discussie over opstanding en onsterfelijkheid aan de orde komen, dan blijken deze voornamelijk van anthropologische aard te zijn. De gangbare stelling is, dat het onsterfelijkheidsgeloof uitgaat van een griekse, dualistische mensbeschouwing en dat de Bijbel dit dualisme niet kent en derhalve de opstanding predikt. Wij zullen ons in het bizonder met deze anthropologische probleemstelling moeten bezighouden.

Uiteraard heeft de tegenstelling tussen grieks en bijbels denken meerdere facetten, die in de loop van onze studie nog ter sprake zullen komen. Wij denken hier aan het Godsgeloof, de vragen van schepping, zonde en verlossing en het probleem van de geschiedenis. Hun betekenis voor de onsterfelijkheidsvraag is echter niet steeds zo onmiddellijk evident als wanneer het gaat om de anthropologie, die trouwens op haar beurt niet van deze vragen los te maken is. Wij komen daar in ons tweede deel op terug.

Bij één punt echter, waar het de noëtische grondslag van het onsterfelijkheidsgeloof betreft, mogen wij nog een ogenblik stilstaan. Hier pleegt men het onmiddellijk verband tussen het griekse denken en het onsterfelijkheidsgeloof en de tegenstelling tot het bijbelse opstandingskerygma aldus te zien, dat de onsterfelijkheidsleer in de rede, het denken, de filosofie is gegrond, terwijl van opstanding slechts op grond van openbaring kan worden gesproken. En waar naar Christelijk belijden inhoud en norm van de openbaring gevonden worden in Christus als het geopenbaarde Woord Gods, en er geen kennis van God, noch van het heilshandelen Gods buiten Christus om gegeven is, daar kan de kritiek op het onsterfelijkheidsgeloof praegnant aldus worden samengevat: dit geloof gaat buiten Christus om. Wanneer KORFF dan ook aan het onsterfelijkheidsgeloof deze maatstaf aanlegt, dat gezegd moet kunnen worden: „omdat ik in Christus geloof, daarom geloof ik ook aan onsterfelijkheid der ziel", dan moet hij tot de conclusie komen, dat het aan deze norm niet voldoet, maar dat het veeleer optreedt als een aan de wijsbegeerte ontleende algemene theorie, „die rechtstreeks met het Christelijk geloof niets te maken heeft." [1]) Het griekse denken gaat uit van algemene waarheden en begrippen, hanteert redelijke, wijsgerige argumenten en ook al zijn deze menigmaal aan het godsdienstig geloof ontleend, het is tenslotte toch een denken van de mens uit.

Wij zagen reeds, dat ook KÜNNETH bij zijn bestrijding van de onsterfelijkheidsgedachte dit verschil in grondslag aanwijst en deze gedachte „wesensmäszig anthropozentrisch normiert" noemt. [2]) Consequent spreekt hij dan ook van „Auferstehungsglaube, -botschaft,

[1]) F. W. A. KORFF: a.w., blz. 7 vlg.

[2]) W. KÜNNETH: a.a.O., S. 20.

-zeugniss" tegenover „Unsterblichkeits-idee, -gedanke, -postulat". In tegenstelling tot het menselijk oordeel, dat op grond van immanente gegevens en de daarop gebouwde speculatie tot onsterfelijkheid concludeert, of deze althans postuleert, heeft het opstandingsgeloof, dat zich baseert op onvoorwaardelijke openbaring Gods, een paradoxaal karakter. Het is gericht tegen de „Grundstruktur der lebensphilosophischen Haltung", De opstanding is geen idee, die in het schema van algemene ideeën zou kunnen worden ingevoegd. „Das Wort von der Auferstehung Jesu bedeutet nicht ein ideengeschichtliches Produkt, sondern vielmehr die Durchbrechung der Gesetzmäszigkeit und Kontinutät der Ideen des Lebens und der Unsterblichkeit." Daardoor is de opstanding een skandalon voor de onsterfelijkheidsidee en wordt haar verwerping door de joods-hellenistische wereld begrijpelijk „auf Grund des antiideengerichteten Charakters der Botschaft." In de opstanding komt de werkelijkheid Gods op een voor het immanente denken paradoxe wijze aan het licht. Zij is van de mens uit in 't geheel niet te begrijpen en iedere poging daartoe betekent een vergrijp tegen de opstandingsboodschap. „Die Auferstehung ist keine Angelegenheit philosophischer Erkenntnis, sondern steht zu ihr im Verhältnis prinzipieller Antithese". 1)

De kritiek op het onsterfelijkheidsgeloof richt zich vooral tegen het anthropologische uitgangspunt. Men betoogt dan, dat dit geloof samengaat met een voor het christelijk denken onaanvaardbare dualistische mensbeschouwing. Wat de exegetische, bijbels-theologische, dogmatische en ethische studie der laatste decennia ten aanzien van de Joods-christelijke anthropologie aan het licht gebracht en betoogd hebben, is thans wel vrijwel communis opinio geworden: dat de mens, naar bijbelse visie, zowel ziel als lichaam is, dat ziel en lichaam een eenheid vormen, dat de ziel niet gescheiden, zelfstandig tegenover en tegengesteld aan het lichaam gedacht kan worden, maar als het leven van het lichaam er onafscheidelijk mee verbonden, dit alles is veelvuldig en overtuigend aangetoond, en zal ook later nog onze aandacht vragen, zodat wij er thans mee willen volstaan enkele schrijvers ter illustratie aan te voeren.

De fundamentele betekenis van het dualisme is vooral door H. THIELICKE duidelijk aangewezen: „Der weltanschauliche Versuch, den Tod zu entmächtigen, arbeitet nach der genannten anthropologischen Seite hin immer mit dem gleichen Mittel: nämlich den Menschen aufzuteilen in einen *'eigentlichen Ich-Bestand'*, der dann als unsterbliche Substanz über den Tod hinaus bleibt, und in einen *'uneigentlichen Ich-Teil'*, der als gleichgültiges Gefäss jener eigentlichen Substanz vergeht und auch ruhig vergehen *kann* — ja vergehen *soll*." Dit is, aldus THIELICKE, een „Grundgesetz aller natürlichen Anthropologie". 2)

En juist tegen dit „Gesamtverständnis der menschlichen Existenz", tegen dit bouwsel waarin de mens zich verstopt, tegen deze vermeende levenszekerheid, is de bijbelse boodschap gericht. THIELICKE demonstreert de toepassing van dit twee-delings-beginsel aan PLATO, KANT, SCHOPENHAUER en zeer uitvoerig aan NIETZSCHE en GOETHE, zij het ook, dat de laatste drie denkers wegen zijn gegaan, die afwijken van de gedachte der onsterfelijke ziel, zoals deze in

---

1) W. KÜNNETH: a.a.O., S. 24 ff.

2) H. THIELICKE: Tod und Leben, S. 30. Eerder reeds had L. BOURDEAU „la dualité du moi", „le dédoublement de l'être humain" aangewezen als het fundamentele principe van alle onsterfelijkheidsgeloof (Le problème de la mort, 1904).

Griekenland tot ontwikkeling kwam. Wij zullen op de onsterfelijkheidsgedachten dezer denkers nog terugkomen, maar bepalen ons hier tot THIELICKE's protest tegen de aan het Griekse dualisme georiënteerde filosofie. „Die biblische Botschaft nimmt den Menschen — gleichsam im Protest gegen diese Teilung — als Ganzen, macht ihn zur 'Person vor Gott' und stellt ihn gerade damit vor die Unentrinnbarkeit seines Sterbens." [1])

Zeer uitvoerig en belangwekkend zijn de beschouwingen, die K. BARTH aan de verhouding van lichaam en ziel wijdt. [2]) Naast het abstracte monisme (materialisme) en het monistisch spiritualisme wordt ook het abstracte dualisme volstrekt afgewezen. „Die griechische Vorstellung von der Seele als einen zweiten höheren 'Teil', einer unvergänglichen, womöglich präexistenten und jedenfalls unsterblichen geistigen Substanz der menschlichen Wirklichkeit — ihre Entgegensetzung zum Leibe als zu deren niederen, sterblichen Teil, die Vorstellung von ihr als von einer Gefangenen im Kerker ihres Leibes — ist nicht biblisch." (S. 454)

Volgens de bijbelse zienswijze behoren zowel ziel als lichaam tot het wezen van de levende mens en kan geen van beide afzonderlijk bestaan. „Gerade in dieser Lehre von der Unsterblichkeit der Seele verrät sich und stabilisiert sich eine Überschätzung dieses ersten Momentes der menschlichen Wirklichkeit, die eine fast nur noch negative Einschätzung der zweiten, die die Bagatellisierung oder Deteriorisierung oder auch Ignorierung des Problems der Leiblichkeit notwendig nach sich ziehen muszte" (S. 457).

Zo komt het, aldus BARTH, dat de anthropologie der oude dogmatiek zo merkwaardig weinig en dan ook nog duister spreekt over datgene wat zij toch niet kan ontkennen en zelfs als groot geheimenis moet handhaven: dat de mens niet alleen een psychisch, maar ook een lichamelijk wezen is.

Met scherpe ironie illustreert BARTH deze dogmatische steriliteit met de dwaze allegorieën uit de „Anatomia theologica partium humani corporis" van POLANUS. Het resultaat van de ganse grieks-oudkerkelijke anthropologie ziet BARTH in een zodanige verwijdering tussen lichaam en ziel, een zodanige verhoging van de ziel boven het lichaam en een zodanige vernedering van het lichaam onder de ziel, dat zij beide niet alleen tot abstracties worden, maar tot „zwei 'koexistierenden' Gespensten", waarin geen werkelijke mens zichzelf herkent.

Daarom had men beter moeten luisteren naar de kritiek, die dit abstracte dualisme ondervond van het eveneens abstracte monisme van het materialisme, dat voortsproot uit een zekere eerlijkheid en nuchterheid tegenover de feitelijke gang van het mensenleven, vooral omdat het materialisme door zijn theorie van de saamhorigheid van lichaam en ziel de richting aanwees waarin het christelijk denken van huis uit had moeten gaan, „weil man vom biblischen Menschenbild und speciell von der neutestamentlichen Auferstehungshoffnung her beunruhigend genug gerade in der Richtung zu denken aufgefordert war, in die der Materialismus nun gewisz einseitig, aber im komplementären Gegensatz zu der eigenen Auffassung doch nicht ohne Recht und Notwendigkeit zeigen wollte." (S. 459)

Toch moet dit abstracte monisme worden afgewezen, evenals ook zijn tegendeel, het monistisch spiritualisme, hoewel dit de voorkeur zou verdienen boven het materialisme, omdat het de mens als subject handhaaft en omdat de revolutionaire ontwikkeling van de

---

1) H. THIELICKE: Tod und Leben, S. 38 f.

2) K. BARTH: K.D. III/2 (1948) S. 391—524.

moderne natuurwetenschap ook in deze richting schijnt te wijzen. Maar het spiritualisme loopt gevaar de werkelijkheid van het lichaam te ontkennen en te vergeten, dat de ziel er niet is zonder lichaam. „Der eine ganze Mensch, auf den es auch der Spiritualismus mit Recht abgesehen hat, wäre gar nicht wirklich, wenn des Menschen Leib nicht als *Offenbarung* und *Verhüllung* seiner Seele, als *Äuszerung* seines Inneren, als *belebt* und *lebend* durch sein Leben in seiner eigenen Weise gleich wirklich wäre wie seine Seele." (S. 470)

BARTH ziet materialisme en spiritualisme als noodwendige reacties op het abstracte dualisme van de grieks-oudkerkelijke gedachte, maar in deze reacties wordt een van beide substanties abstract absoluut gesteld, ad absurdum gevoerd en tot „Gespenst" gemaakt, waarin wij onszelf noch onze naaste kunnen herkennen.

Daarom komt BARTH op voor een concreet monisme, steunend op de bijbelse opvatting van het begrip „ziel": de mens is beide geheel en beide tegelijk, ziel en lichaam. Het taalgebruik steunt deze gedachte: wij zeggen tegelijkertijd „ik denk" en „ik zie", „ik weet" en „ik heb pijn", „ik heb gezondigd" en „ik word oud". „Das Alles, obwohl doch das Eine nur seelisch, das Andere nur leiblich ist, geht schlechterdings mich selbst an, ist Sache des einen Subjektes Ich, das die Seele seines Leibes, aber eben darum beides zugleich und ganz ist: Seele und Leib". (S. 472)

Niet minder stellig is de kritiek van BRUNNER. Ook voor hem staat het vast, „dass die Bibel den Menschen als geistleibliche Totalität versteht und für die dualistische Anschauung, dass der Geist zwar göttlichen Ursprungs und göttlicher Art sei, der Leib dagegen etwas Niedriges und Minderwertiges, keinen Raum lässt." [1])

Toch is er in de natuurlijke mens — indien hij althans geen materialist is — altijd het streven zijn lichamelijkheid te loochenen als iets, dat niet bij hem behoort, om de goddelijkheid van zijn eigenlijke, geestelijke wezen te kunnen proclameren. Dit feit verklaart BRUNNER uit de onmogelijkheid, dat de mens uit zichzelf God als de Schepper zou kennen. Alleen als de zich openbarende, ons ontmoetende, neemt God ons in de totaliteit van onze existentie, in onze „Leibgeistigkeit" in beslag. Lichaam en stoffelijkheid zijn juist de kenmerken van het anders-zijn van het geschapene tegenover het ongeschapen-zijn van de Schepper. „Die Leiblichkeit ist darum auch das Zeichen, der konkrete Ausdruck der Kreatürlichkeit des Menschen, seines Nichtgottseins." [2])

In zijn studie „The Unity of Body and Soul" voert E. T. LORD een krachtig pleidooi voor de bijbelse anthropologie, die zowel in het oude als in het nieuwe Testament de mens ziet als een eenheid van lichaam en ziel, en niet kent de platonische antithese, die haar eeuwenlang heeft overwoekerd of verdrongen, zij het ook, dat de invloed van ARISTOTELES en in diens voetspoor THOMAS VAN AQUINO er veel toe heeft bijgedragen, dat de bijbelse waardering van het lichaam nimmer geheel verloren ging. LORD tracht duidelijk te maken, dat de ontwikkeling van filosofie en psychologie, beide onder invloed van de biologische aanpak van het probleem, geleid heeft tot opvattingen, die sterk tenderen in de richting van de bijbelse mensbeschouwing. „In stead of beginning with the body as something quite distinct from the soul, and the soul's inevitable enemy, much present-day thought prefers to begin with man as a single organism, a body-mind." [3]) „It will be apparent that this biological

---

[1]) E. BRUNNER: Dogmatik, II (1950), S. 73.
[2]) ibid. S. 74.
[3]) E. T. LORD: o.c. (1929), p. 192.

approach to the study of man contains much that, both in method and results, is suggestive of the Hebrew conception of personality." [1])

Van geheel andere zijde komt de bestrijding van het op het dualisme van ziel en lichaam gegronde onsterfelijkheidsgeloof, die wij bij BERDIAJEW vinden. Zij kan ons verrassen wanneer onze aandacht is getrokken door zijn christelijk humanisme, gefundeerd in het geloof in de god-menselijkheid van de mens, en door zijn platonische mystiek. Dat hij daarmee een krachtig eschatologisch element verbindt, waarin toch de onsterfelijkheid wordt afgewezen, is het gevolg van het feit, dat hij de religieuze verhouding steeds ethisch en existentieel ziet en niet metafysisch, substantieel.

Zijn bezwaar tegen de onsterfelijkheids-idee richt zich dan ook al dadelijk tegen de gedachte van de substantialiteit van de ziel, die tot een „volkomen verouderde metafysica" behoort. BERDIAJEW wijst trouwens de alleen-metafysische aanpak van het probleem van de hand. Want het wezenlijke probleem is dat van de dood en dat is niet alleen een metafysisch, maar ook een ethisch probleem in de zin van de verdiepte, ontologische ethiek. Over het probleem van de dood zegt BERDIAJEW uiterst belangrijke dingen, doch op deze plaats volstaan wij met zijn volstrekte afwijzing van een onsterfelijkheid, die aan de ziel zou toekomen en waardoor de dood juist zou worden geloochend. „Die philosophische Idee der natürlichen Unsterblichkeit der Seele als einer Substanz ist vollkommen steril." Zij komt voort uit „eine gänzlich untragische rationalistische Metaphysik", „eine gänzlich abstrakte, lebensfremde Stubenhockertheorie." [2]) Deze woorden laten aan radicaliteit niets te wensen over!

Wij kunnen in het streven de bijbelse anthropologie tegenover de griekse te handhaven verschillende motieven onderkennen:

1. Het stelt zich *negatief* tegenover de griekse waardering van de ziel als goddelijk, onsterfelijk. Ook de ziel behoort tot het geschapene, is menselijk en vergankelijk, onderworpen aan de totalitaire macht van de dood.

2. Het stelt zich *positief* tegenover de griekse geringschatting van het lichaam, dat een niet weg te denken constitutief element van de menselijke persoon is.

Beide motieven vragen om enige nadere uitwerking.

1. *De totalitaire macht van de dood.*

Een van de krachtigste argumenten tegen het griekse onsterfelijkheidsgeloof is hierin gelegen, dat dit geloof een miskenning zou betekenen van de realiteit en de heerschappij van de dood. „De leer van de onsterfelijkheid van de ziel doet te kort aan de ernst van den dood", zegt KORFF, [3]) en ALTHAUS bestrijdt deze leer op dezelfde grond: „Das hiesze ja das Sterben leugnen." [4]) THIELICKE noemt de onsterfelijkheidsmythe het duidelijkste symptoom van de bagatelli-

---

1) E. T. LORD: o.c. (1929), p. 193.
2) N. BERDIAJEW: Die Bestimmung des Menschen (1935), S. 335.
3) F. W. A. KORFF: a.w., blz. 11.
4) P. ALTHAUS: a.a.O., S. 109.

sering van de dood. [1]) „Erst indem der Mensch sich als *Ganzen* und nicht in Willkür Aufteilbaren versteht, wird deutlich, dass er in seinem *Wesen* und nicht nur in seiner Schale sterben muss, dass er in seinem *eigentlichen* Leben, nämlich in seiner Existenz vor Gott 'am Ende' ist und 'dahinmuss'. Der Tod ist eben *darum* eine so zentrale biblische Wirklichkeit, weil er — im *Zentrum* sitzt." [2])

Juist het opstandingsgetuigenis, aldus KÜNNETH, toont tegenover alle filosofisch optimisme, dat over leven en onsterfelijkheid meent te kunnen beschikken, de heerschappij van de dood over alle aardse leven, met inbegrip van het leven der ziel. Van de opstandingsboodschap uit „erscheint die Idee von der Unsterblichkeit der Seele als eine Flucht vor dem Todesschicksal der Welt, als eine philosophische Selbsttäuschung über die Situation des sterblichen Menschen. Erst in der restlosen Bejahung des Sterbenmüssens wird die Botschaft von der Auferstehung aus den Toten zu einem Wort des Lebens, das an sich nicht gegeben ist, sondern erst in der Auferstehung Jesu gesetzt wird." [3])

Het gaat in de opstanding niet om het voortbestaan van een onsterfelijke, onstoffelijke ziel, maar om de nieuwe schepping van leven uit de dood, nadat de mens naar lichaam en ziel in de dood vernietigd is. „So tritt die Auferstehung in den Gegensatz zu jeder von der Leiblichkeit abstrahierenden, nur auf die Seele sich konzentrierenden Spiritualisierung." [4])

Ook VAN DER LEEUW legt de volle nadruk op de bijbelse visie, het „bijbels realisme", dat tegenover de vijandige werkelijkheid van de dood geen onderscheid maakt tussen lichaam en ziel. „God heeft te maken met den geheelen mensch, met het menschelijk leven in zijn ondeelbare eenheid." De leer van de opstanding des vleses, waarin de Kerk ondanks alle vergrieksing toch haar israelietisch karakter heeft bewaard, wil natuurlijk niet zeggen, dat dit lichaam, dat ik nu ben, straks ook nog bestaat. De dood wordt ook hier geenszins ontkend. Het lichaam sterft. „Maar ook de geest, de ziel, die ik thans ben, zal straks niet bestaan. Ook de ziel sterft. Doch het geheele leven van den mensch wordt door God vernieuwd. ...Het geloof in een onsterfelijke ziel is even weinig christelijk als het geloof in een onsterfelijk lichaam dat zou zijn." [5]) En dezelfde critiek wordt nog eens in andere woorden herhaald: „Het lichaam wordt aan den dood overgelaten, maar de ziel geldt als het goddelijk bestanddeel van den mensch, dat 'natuurlijk' (al te natuurlijk!) voortbestaat... De realiteit van den dood wordt a priori ontkend." Het gaat echter in het christelijk geloof niet om onsterfelijkheid. „De mensch is niet onsterfelijk, integendeel: hij is aan den dood vervallen." [6]) Er is in de mens niets te vinden op grond waarvan hij onsterfelijk zou mogen heten. Daartegenover staat nu het geloof in de opstanding, dat zich niet op enige menselijke eigenschap of mogelijkheid kan beroepen, maar alleen op God, die kan scheppen en herscheppen. De mens

---

1) H. THIELICKE: a.a.O., S. 111.
2) ibid. S. 39.
3) W. KUNNETH: a.a.O., S. 25.
4) ibid. S. 26.
5) G. VAN DER LEEUW: a.w., blz. 31 vlg.
6) ibid. blz. 35.

sterft, geheel, met lichaam en ziel. „Wij gaan te gronde, onherroepelijk, gansch en al; en er blijft niets over, tenzij God een scheppingswonder verricht en ons doet opstaan." [1]) Zo wil VAN DER LEEUW dus volledig ernst gemaakt zien met de totalitaire macht van de dood, ook over de ziel. In het onsterfelijkheidsgeloof gebeurt dat niet, meent hij. Het opstandingsgeloof daarentegen gaat juist uit van wat VAN DER LEEUW noemt „de volle doodelijkheid" van ons leven, zoals het bijbels realisme van de Prediker (3 : 19—21) haar kent. „De volle kracht van het Paaschevangelie wordt ons eerst bewust, wanneer wij met den Prediker de volle hopeloosheid van het menschelijk leven, de werkelijkheid van het veege, stervende lijf en de ijdelheid van alle pogingen om aan den dood, die in ons woont, te ontkomen, hebben erkend." [2]) Uit het niets, dat de dood achterlaat, schept God een nieuw leven.

In dezelfde geest zien wij ook ALTHAUS grote nadruk leggen op de totalitaire greep van de dood, die „wirkliches Ende, über das wir uns selbst nicht hinausdenken können" is. „Indem der Tod uns entleibt, entgeistet er uns auch... Im Tode werden wir uns ganz genommen." De dood is „das Ende unserer gesamten Lebendigkeit, Sinken ins Bodenlose, Ausgang in das Nichts." [3]) Hij is „Entmächtigung", ook van de ziel. Waar dit niet ten volle wordt erkend, daar wordt de bijbelse opvatting van de dood misvormd. En dat geldt van vrijwel de gehele traditionele christelijke theologie. [4])

Ook KÜNNETH meent, dat het begrip opwekking de meest adaequate uitdrukking voor het handelen Gods is, omdat in dit begrip onvoorwaardelijk ernst gemaakt wordt met de dood. „Wer Auferweckung sagt, weisz, dasz die Überwindung des Todes keine menschliche Möglichkeit darstellt und dasz der Tod gerade dadurch, dasz er den Menschen in seiner Ganzheit nach Leib und Seele trifft, den Menschen in seiner Totalität auf Gott wirft." De dood is „ein Zerbrochenwerden des Menschen nach Leib und Seele". [5])

Hier ligt ook een van de sterkste argumenten van BERDIAJEW tegen de metafysische onsterfelijkheidsidee: zij miskent de realiteit van de dood, die absoluut is, een „Abgrund" vormt, „das einzige Uebel", „die Rückkehr zum ursprünglichen Nichts". Er is geen natuurlijke onsterfelijkheid van de mens als natuurlijk wezen, noch van zijn ziel, noch van zijn lichaam. „Weder das seelische noch das körperliche Element im Menschen sind an sich unsterblich."[6]) Alleen de christelijke leer van de opstanding gaat van het tragische feit van de dood uit en betekent een waarlijke overwinning op de dood.

„Der Tod ist grosz, und seine Arbeit ist ganze Arbeit; auf eine Art Gewaltenteilung läszt er sich nicht ein", zegt ALBRECHT GOES in zijn fijnzinnig boekje over het sterven. [7])

---

1) G. VAN DER LEEUW: a.w., blz. 38.
2) ibid. blz. 30.
3) P. ALTHAUS: a.a.O., S. 80.
4) ibid. S. 90 ff.
5) W. KÜNNETH: a.a.O., S. 252.
6) N. BERDIAJEW: a.a.O., S. 343.
7) A. GOES: Unsere letzte Stunde (1951), S. 38.

Dat niet alleen het lichaam, maar ook de ziel, de gehele mens dus, aan de dood is vervallen, is niet in de eerste plaats een constatering van ontische aard, maar veelmeer een religieus-ethisch besef. Het bezwaar, dat van dit besef uit tegen het onsterfelijkheidsgeloof wordt ingebracht, is niet alleen, dat de ziel geen onsterfelijkheid *bezit,* maar vooral dat zij ook niet *waard* is deze te bezitten. Juist op dit punt treedt het onderscheid tussen grieks en christelijk denken duidelijk in het licht: enerzijds de opvatting, dat in het lichaam de oorzaak ligt van onwaardigheid, schuld en zonde, waaronder de goede, reine, goddelijke ziel te lijden heeft, anderzijds de opvatting, dat de gehele mens — men kan zelfs zeggen: in de eerste plaats de ziel — in de verkeerde gerichtheid van de wil, in de ongehoorzaamheid en opstandigheid jegens God, schuldig staat en aan de dood is vervallen. „The Bible knows nothing of a good mind and an evil body." [1])

De kardinale tegenstelling betreft hier de oorsprong en het wezen van de zonde. Het gaat hier, zoals NIEBUHR terecht opmerkt, om het verschil, dat AUGUSTINUS aldus uitdrukt: Het is door de zonde dat wij sterven en niet door de dood dat wij zondigen. [2]) Dat wil zeggen, dat onze tijdelijkheid, eindigheid, dodelijkheid, niet de oorzaak, maar het gevolg van onze zonde is. De zonde is niet te verklaren uit de schepping, maar uit de wil van de mens, die zich keert tegen zijn Schepper, en daardoor ook tegen de schepping en deze bederft, ook zichzelf als schepsel, naar ziel en lichaam.

Daarom betekent de dood, dat over de ganse mens het oordeel voltrokken wordt, dat niet anders kan uitvallen dan als een volkomen verwerping: „Beendigung nicht nur, sondern Verstoszung unseres unwürdigen und verwirkten Lebens von den Augen des Schöpfers, aus denen es sich, indem er schuldig wurde, ja selber schon entfernt hat... Was kann diesem unserem Leben entsprechen, was hat es verdient, was kann sein Ziel sein als eben das *Nichts?* War es nicht nichtig? Was hat es an seinem Ende zu erwarten, als die göttliche Unterschrift: *Nichtig?"* [3]) Aldus BARTH. En ALTHAUS betoogt, dat wij de dood ervaren als Gods oordeel, wanneer wij onszelf door het Woord Gods als zondaren hebben leren kennen. „Wir können nicht anders als den Tod verstehen von dem Nein Gottes her, das wir als Sünder aus seinem Worte im Gewissen hören." [4])

Deze nietig-verklaring treft vanzelfsprekend de gehele mens, de ziel minstens zo zeer als het lichaam. Er is in de mens niets te vinden, dat ook maar de minste aanspraak op onsterfelijkheid zou kunnen maken. „Wir pochen nicht auf eine Unsterblichkeit, die uns nicht zukommt. Wir pochen überhaupt auf nichts, was uns zukäme. Mit unserem Tod als dem Zeichen des Gerichtes Gottes ist ja darüber entschieden, dasz uns nichts, gar nichts zukommt." [5]) Er is niets anders dan de op het Woord Gods gebouwde hoop, dat God zelf als onze Helper en Redder er ook in de dood zal zijn. Deze hoop wordt uitgespro-

---

[1]) R. NIEBUHR: o.c. I, p. 7 sq.
[2]) ibid. p. 185.
[3]) K. BARTH: K.D. III/2, S. 725.
[4]) P. ALTHAUS: a.a.O., S. 81.
[5]) K. BARTH: a.a.O., S. 743.

ken in het opstandingsgeloof. „Der Mensch als solcher hat also kein Jenseits, und er bedarf auch keines solchen; denn Gott ist sein Jenseits." [1]

Zo is de dood dus meer dan alleen de onoverbrugbare scheiding tussen Schepper en schepsel, hij is ook het oordeel van de heilige Heer en Rechter over de Hem weerstrevende mens. „Der Tod heiszt: Gott zerbricht das ihm widerstrebende Leben. Die Sündigkeit und die Brüchigkeit unseres Lebens gehören zusammen." [2]

Het wordt ons bij ALTHAUS echter niet duidelijk, hoe hij dit verband tussen „Sündigkeit" en „Brüchigkeit" ziet. Want hij schrijft enkele bladzijden verder: „Nicht nur unseren Leib, auch unsere Seele können wir nicht, so wie sie ist, in die Ewigkeit hineindenken. Und dieses 'wie sie ist' meint nicht nur ihre Sündigkeit, sondern ihre irdische Seinsgestalt überhaupt." En hij toont aan hoe de ziel, in haar verbondenheid met het lichaam, de fasen van groei en veroudering en afsterving met het lichaam doorloopt. „Es gibt, von uns her gesehen, keine von den Todesgesetzen dieses Lebens ausgenommene Innerlichkeit, mit welcher wir uns ohne 'Verwandlung' in Gottes Ewigkeit hineindenken könnten." [3] Maar, vragen wij, als dit dan van de mens van nature, als schepsel, geldt, welke rol speelt dan nog de zonde als oorzaak van 's mensen sterfelijkheid? Of wordt met de dood in het ene geval iets anders bedoeld dan in het andere? [4] Wij moeten op deze vragen in ons derde deel uitvoeriger terugkomen.

Op grond van deze volstrekte „dodelijkheid" van de mens, als schepsel en als zondaar, naar ziel zowel als naar lichaam, moet de onsterfelijkheidsgedachte, zo meent men, worden afgewezen. Zal er aan de andere zijde van de doodsgrens opnieuw van leven sprake zijn, dan kan dit alleen maar het werk zijn van Gods genade, die een nieuw leven schept uit het niets dat er van het oude leven is overgebleven. Dat is opstanding. Maar dan ook opstanding van een nieuwe *mens,* wederom een mens met ziel én lichaam.

Het griekse denken kent deze volstrektheid van de dood niet, omdat het de volstrektheid van het schepsel-zijn noch die van het zondaar-zijn erkent. De „dodelijkheid" en de „nietigheid" betreffen slechts het eindige, stoffelijk-zinnelijke element van het menselijk wezen, dat echter niet in zijn eenheid en totaliteit wordt gezien. „Nicht die Person wird gerichtet, sondern der irdische Mensch als Endliches". [5] Daarom wordt hier de dood niet in zijn absoluutheid gezien, omdat het wezenlijke van de mens niet door de dood wordt aangetast, maar veeleer bevrijd van eindigheid en schijn.

Eerst in de bijbelse opvatting, zo meent men, komt het karakter van de dood als *vijand* ten volle tot zijn recht, terwijl het onsterfelijkheidsgeloof de dood ziet als verlosser, bevrijder, vriend.

---

1) K. BARTH: a.a.O., S. 770.
2) P. ALTHAUS: a.a.O., S. 81.
3) ibid. S. 113 f.
4) R. NIEBUHR (o.c. I, p. 186 sq.) ziet soortgelijke onduidelijkheden in de bijbelse voorstellingen. Wij menen, dat zij niet onoplosbaar zijn.
5) P. ALTHAUS: a.a.O., S. 86.

Intussen wordt het alternatief niet uitsluitend op deze eenzijdige wijze gesteld. Want ook van het bijbelse opstandingsgeloof uit kan de dood meer dan alleen vijand zijn. Achter het „neen" van de toorn Gods hoort het geloof reeds het heimelijke „ja" van de heilige liefde, aldus ALTHAUS, die de dood ook als „bevrijding" wil zien omdat in de dood het verlangen vervuld wordt, dat ons zondig wezen vernietigd moge worden en God tot zijn recht over ons kome. ALTHAUS gaat daarbij zelfs zo ver, dat hij ervan spreekt, dat wij de dood leren liefhebben. „Wir müssen nicht nur sterben, wir dürfen sterben." Dat wil zeggen, dat wij voor God en tot zijn eer sterven. „Wir dürfen Gott mit unserem Tode preisen." [1])

Ook KÜNNETH spreekt van een tweeledig oordeel over de zin van de dood, die enerzijds „das radikale 'Nein' Gottes zu der Welt des Falles und der Sünde" is, maar in het licht van de opstanding openbaring van Gods genade. En wel in tweeërlei opzicht: in de dood maakt God de mens los van de zonde en haar gevolgen en daarnaast wordt door het opheffen van de creatuurlijke beperktheid de weg tot de vrijheid van het opstandingsleven geopend en de schepping vrijgemaakt voor haar voleinding door God. [2])

Terecht gewaagt BERDIAJEW hier van de „Paradoxie des Todes". Zij komt voort uit het feit, dat door de dood de zin van het leven wordt ontsloten. Het vervullen van de zin des levens vooronderstelt de dood. Zo is de mens, die de huivering voor de dood kent en hem als het grootste kwaad ziet, toch gedwongen de definitieve zinvervulling in samenhang met de dood te zoeken. „Nach der christlichen Lehre ist Tod Ergebnis der Sünde, schlimmster Widersacher, der überwunden werden musz, höchstes Uebel. Zugleich aber auch ist Tod in unserer sündigen Welt Gnade und Wert." [3])

2. *De zin van het lichaam*

„Konstitutiv für den Existenzbegriff ist die Vorstellung der Leiblichkeit", zegt KÜNNETH in zijn verdediging van het geloof in de lichamelijke opstanding van Christus. Hij wijst daarbij de strijdvraag van de hand of er van opstanding zonder meer of van lichamelijke opstanding moet worden gesproken, daar deze vraag van een valse tegenstelling uitgaat. Opstanding includeert reeds „die Neugestaltung des konkreten leiblichen Seins" en ook met deze „Neugestaltung" moet volledig ernst worden gemaakt. Zo wil KÜNNETH dus het opstandingsgeloof zowel voor spiritualisering als voor materialisering bewaren. [4])

Het spreekt vanzelf, gezien de gehele opzet van KÜNNETH's theologie, dat van het lichaam en de opstanding van de mens hetzelfde geldt, daar de opstandingswerkelijkheid, die in Christus is geopenbaard en geschonken, grondslag en uitgangspunt is van alle dogmatiek. Ook de opstanding van de mens is niet te denken zonder een nieuwe lichamelijkheid en in deze nieuwe lichamelijkheid

---

1) P. ALTHAUS: a.a.O., S. 82 ff.
2) W. KÜNNETH: a.a.O., S. 213.
3) N. BERDIAJEW: a.a.O., S. 336.
4) W. KÜNNETH: a.a.O., S. 67.

vindt de oude haar rechtvaardiging en bestemming, gelijk — zoals wij nog zullen zien — de ganse schepping haar zin ontleent aan de herschepping in de opstanding.

Ook ALTHAUS komt op voor deze constitutieve betekenis van het lichaam. Ons leven is naar zijn wezen „Leibhaftigkeit". 1) ALTHAUS wijst er op, dat het geloof in een scheiding van lichaam en ziel in de dood en in het lichaam-loos voortleven van de ziel in de Bijbel evenzeer als daarbuiten wordt uitgesproken, maar dat juist uit de waardering van dit voortleven ten duidelijkste het principiële verschil tussen beide zienswijzen blijkt. Want terwijl Paulus zijn vrees uitspreekt voor de „naaktheid" van de ziel, die van het lichaam gescheiden wordt (2 Kor. 5 : 3), beschouwen de Grieken, in het bizonder PLATO, deze toestand als bevrijding, als overgang tot het ware leven, waarnaar zij vurig verlangen. Zo blijkt uit deze tegengestelde waardering het verschil in waardering van het lichaam. „Die Entleiblichung bringt nicht Befreiung zum wahren Leben, sondern gerade umgekehrt Lebenseinblusze. Wahres, volles Leben ist nicht in der Leiblosigkeit, sondern nur in der Leiblichkeit möglich... Denn der Mensch ist wesentlich auch Leib." 2)

ALTHAUS erkent ten volle het onderscheid tussen lichaam en ziel, maar over dit onderscheid kan alleen maar gesproken worden door de levende mens, dus juist op grond van de levenseenheid. Het geestelijke is ons nimmer los van het lichaam gegeven. „Die Wirklichkeit des Geistes erschlieszt sich uns im Ichbewusztsein, und dieses ist immer das Bewusztsein unserer geistleiblichen Existenz." 3) Het betrokken-zijn op het lichaam is wezenlijk voor het begrip van de ziel. Wij *hebben* niet een lichaam, maar wij *zijn* lichaam. De ziel is niet anders werkelijk dan in lichamelijkheid. ALTHAUS illustreert dit aan het spreken en het denken en hun samenhang, het gebed, het verkeer in gemeenschap, het zingen, de wil en hij ziet vooral bevestigd in de lichamelijkheid van de openbaring van het Woord Gods in Jezus Christus, bovenal in de opstanding. Ook de sacramenten moeten in dit licht worden gezien.

Zo houden ook ALTHAUS' beschouwingen een krachtig verweer in tegen het dualisme met zijn diskwalificatie van het lichaam, waarbij hij zich beroept op de waardering van het lichaam naar de openbaring Gods en spreekt van een „Bekenntnis zu dem Gottes-Sinne der Leiblichkeit." 4)

Aan deze waardering van het lichaam heeft E. T. LORD zijn reeds eerder genoemde studie gewijd, waarin hij tracht „to restore the body to its rightful place in the scheme of personality, a place from which a deep indebtedness to Platonism in the Christian thought of the centuries seems to have ousted it". 5) LORD ziet in de ontwikkeling van het moderne denken een verheugende tendens in de richting van de bijbelse waardering van het lichaam. In zijn behandeling

1) P. ALTHAUS: a.a.O., S. 80.
2) ibid. S. 88 f.
3) ibid. S. 118.
4) ibid. S. 123.
5) E. T. LORD: The Unity of Body and Soul; the Value of the Body in Christian Teaching and Modern Thougt (1929), p. 13.

van de oud-testamentische gegevens spreekt hij van „an ennoblement of the body which has never been excelled in any religious literature". „The Hebrew was always conscious that his physical frame was a very real part of himself. Without it, he could not think of life at all... The marvellous construction of the human frame was regarded as evidence of the Creator's wisdom." [1]) De zorg voor het lichaam, zijn reinheid en gezondheid tijdens het leven, de behandeling van het lichaam na de dood, het wijst alles in dezelfde richting. En ook het Nieuwe Testament geeft — ondanks onmiskenbare spiritualiserende tendenties, met name bij Paulus en Johannes — nergens blijk van een diskwalificatie van het lichaam als zodanig en een daarmee verbonden metafysisch dualisme. Integendeel: LORD aarzelt niet vast te stellen, „that New Testament writers ennoble and dignify the body". [2]) De prediking van incarnatie en opstanding beide getuigt van de betekenis, die het lichaam in het heilswerk Gods heeft. „When God is allowed to work His work of grace in a human life, that grace is adequate for all the needs embraced within the full personality of man." [3])

Dat het lichaam aldus positief wordt gewaardeerd als een niet weg te denken constitutief element van de menselijke existentie, wordt vooral door twee argumenten ondersteund:

a. Juist en alleen door de lichamelijkheid komt de individualiteit van de mens tot haar recht.

Dit argument wordt in het bizonder gehanteerd door R. NIEBUHR, die in de rationalistische conceptie van de ziel de tendens ziet tot verzwakking om vernietiging van de menselijke individualiteit. NIEBUHR illustreert dit aan de opvattingen van GIORDANO BRUNO, wiens pantheistische mystiek, evenals die van NICOLAAS VAN CUSA leidt tot de visie van de „dark stillness", die de ziel doet opgaan in het goddelijke, en daarmee de individualiteit verloren laat gaan, die toch zonder het lichaam niet gehandhaafd kan worden. Want „the basis of selfhood lies in the particularity of the body". [4]) Juist door het feit, dat het individu in een fysisch organisme leeft, met een afzonderlijk bestaan en een eigen geschiedenis, is het van andere individuen gescheiden. Daarom biedt de bijbelse visie op het lichaam en de prediking van de opstanding van het lichaam veel krachtiger steun aan de handhaving van de individualiteit.

„In Biblical religion the idea of individuality is preserved in the hope of the resurrection. The thoroughly unrational idea of the 'resurrection of the body' has the virtue of expressing a dark and unconscious recognition of the sources of individuality in nature as well in spirit. Without the particularity of the body the spirit of man is easily lost in the universality of divine spirit, in the indiffentiated being of eternity. Naturally a consistent rationalism finds

1) E. T. LORD: o.c., p. 39.
2) ibid. p. 73.
3) ibid. p. 73.
4) R. NIEBUHR: o.c. I, p. 57.

it impossible to affirm eternal significance for the particularities which have emerged in temporal existence." [1])

Het is juist het leven in zijn lichamelijke gestalte, in zijn historisch verloop, in zijn binding aan de omstandigheden van zijn omgeving, dat een individueel stempel draagt. En wanneer het van dit natuurlijke substraat wordt geabstraheerd, zoals in de leer van de onsterfelijke ziel, zal het opgaan in een ongedifferentieerde bestaanswijze, waarin het historische wordt genegeerd en waarin ook het individu in deze negatie zal worden opgeheven. In de mystiek geschiedt dit inderdaad. Daarom, zo betoogt NIEBUHR, kan alleen in een profetische religie als het Christendom de individualiteit worden gehandhaafd.

Intussen bedoelt NIEBUHR niet, dat de individualiteit van de mens uitsluitend op de particulariteit van het lichaam berust. Zij is zowel geestelijk als lichamelijk en zij moet evenzeer tegen naturalisme als tegen spiritualisme verdedigd worden. Want in het naturalisme gaat de individualiteit onder in de uniformiteit van natuurlijke of maatschappelijke collectiviteiten. En daartegenover moet worden gehandhaafd, dat de mens de grenzen van natuur en geschiedenis geestelijk transcendeert. „Both the concept and reality of individuality are a characteristic product of the Christian faith that an individual may stand both inside and outside of history." [2])

In direct verband met de opstanding wijst ALTHAUS op de onontbeerlijkheid van het lichaam als gestalte van het individuele zijn. Het lichaam behoort toe aan een bepaalde persoon en maakt het mogelijk deze te herkennen, zoals ook blijkt uit de verhalen over de verschijningen van de opgestane Heer. [3]) „Die Leiblichkeit, zegt KÜNNETH, ist gerade die konkrete Ausprägung einer bestimmten Individualität." Zo wordt in de lichamelijke opstanding de identiteit bewaard tussen het sterfelijke individuele leven en het eeuwige leven. Het heeft daarom ook zin, in de opstanding een hernieuwing van konkrete bizonderheden en waarden, die in de individualiteiten van volken en rassen aan het licht komen, te verwachten. Intussen kunnen wij over het „hoe" van de nieuwe lichamelijkheid niet spreken. Het Christus-geloof is slechts verzekerd van het „dat". „Die Geistleiblichkeit der Auferstehung bedeutet wohl die Identität des Individuell-Persönlichen, aber nicht Gleichheit oder Wiederherstellung des sarkischen Soma, sondern die Neuheit eines pneumatischen Leibes." [4])

---

[1]) R. NIEBUHR: o.c. I, p. 67; wij missen in de beschouwingen van NIEBUHR een duidelijke inhoudsbepaling van het begrip „individuality". Het blijkt zowel in de zin van individualiteit als in die van persoonlijkheid gebruikt te worden. Wij menen, dat deze tweede zin domineert. Om de individualiteit aan te duiden spreekt NIEBUHR ook van „particularity" en „selfhood". Intussen gaat het in de hier bedoelde discussie voornamelijk om de nog ongekwalificeerde individualiteit, die gestalte heeft in het lichaam.

[2]) R. NIEBUHR: o.c. I, p. 74.

[3]) P. ALTHAUS: a.a.O., S. 127. ALTHAUS geeft toe, dat de lichamelijke identiteit in de opstandingsverhalen der Evangeliën hier en daar een verzinnelijking heeft ondergaan, die niet strookt met Paulus en die de eschatologische grens kan doen vergeten. Toch hebben deze trekken een theologische betekenis als uitdrukking van de waarlijk geestelijk-lichamelijke „Selbigkeit" van de Opgestane. Zie beneden, blz. 262.

[4]) W. KÜNNETH: a.a.O., S. 253 f.

LORD, die uitgaat van de stelling: „the primary factor in our individuality is the body", [1]) beroept zich op de moderne natuur-filosofie en psychologie zoals die van BERGSON, RUSSEL, MORGAN, JAMES, e.a., die hem opnieuw tot de conclusie leiden: „It is the body which determines individuality." [2]) Daarmee is de moderne wetenschap weer dicht genaderd tot de Hebreeuwse conceptie, meent LORD.

„Individualität gehört zur kreatürlich leiblichen Existenz", zegt BRUNNER. [3]) Nu doet zich ten aanzien van de individualiteitsgedachte een eigenaardige moeilijkheid voor. Het zou voor de hand liggen de tegenstelling opstanding-onsterfelijkheid nu ook hierin te zien, dat in het onsterfelijkheidsgeloof een geringere waardering van het lichaam gepaard gaat met een geringere waardering van de individualiteit. Doch dat is onmogelijk vol te houden. Wij zullen aanstonds zien, dat aan het onsterfelijkheidsgeloof juist een overmatig individualisme wordt verweten. Wat dan ook door NIEBUHR e.a. wordt bedoeld, is dit, dat het niet mogelijk is de individualiteit van de mens te handhaven, wanneer men haar losmaakt van de lichamelijke vorm. Tracht het onsterfelijkheidsgeloof dit toch te doen, dan stelt het zich bloot aan het gevaar, dat het individu wordt opgeheven in een „undifferentiated totality".

Aan dit gevaar is het Christendom niet steeds ontkomen. Onder de invloed van de Neo-platonische mystiek werd de individuatie dikwijls gezien als de oorsprong van de zonde en de absorptie in het wezen Gods als de weg der verlossing. En zo tendeert alle mystiek naar een prijsgeven van de individualiteit en een opgaan in God, een tendens, die telkens terugkeert in Renaissance, Idealisme en Romantiek. [4])

b. Niet alleen de individualiteit, maar ook de mogelijkheid tot het vormen van een gemeenschap met anderen, hangt van het lichamelijk bestaan af. Het is wederom LORD, die op dit argument de nadruk legt. „Religion cannot be other than social" is zijn uitgangspunt [5]) en voor wat het Christendom betreft is daaraan inderdaad geen twijfel mogelijk. Van gemeenschap kan echter alleen maar sprake zijn, waar niet alleen geestelijk maar ook lichamelijk verkeer is. Daarom kan ook de gemeenschap in het toekomstige leven niet zonder een lichamelijk bestaan gedacht worden. [6]) „How could we communicate at all if we had no power of bodily expression?" [7])

Ook ALTHAUS, die wij reeds hoorden protesteren tegen de gedachte van een scheiding tussen lichaam en ziel, ziet de lichamelijkheid als onontbeerlijke voorwaarde voor persoonlijke gemeenschap en persoonlijk verkeer. [8])

De vraag naar de positieve zin van het lichaam vormt een onderdeel van

---

1) E. T. LORD: o.c., p. 12.
2) ibid. p. 190.
3) E. BRUNNER: Dogmatik II, S. 78.
4) R. NIEBUHR: o.c. I, p. 64—98.
5) E. T. LORD: o.c., p. 222.
6) ibid. p. 234.
7) ibid. p. 12.
8) P. ALTHAUS: a.a.O., S. 118.

een veel meer omvattend probleem. Het gaat hier in wezen om de zin van de ganse schepping en van de ganse geschiedenis dier schepping.

Het onsterfelijkheidsgeloof, zo meent KORFF, is „zuiver individualistisch", het heeft alleen maar betrekking op de enkeling, het is „een zaak voor ieder mensch apart". [1] Het christelijk geloof daarentegen bedoelt, „dat die zaak van ieder mensch apart terug zal treden voor iets anders." [2] Zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament gaat het allereerst om de verwachting van het Godsrijk, terwijl de individuele verwachting daaraan ondergeschikt en daarin opgenomen is. Dit betekent voor het christelijk geloof, dat „gelooven is opgenomen worden in de geschiedenis van God met deze wereld." De wereld is door God geschapen en God heeft een geschiedenis met haar, met de mensen.

Deze positieve bedoeling en zin van de schepping wordt in het onsterfelijkheidsgeloof miskend. Alweer: als gevolg van het griekse dualisme, dat in de „wereld", het on- en anti-goddelijke element ziet en in de „geschiedenis" van deze wereld en van het aardse leven een doelloos en vruchteloos cyclisch gebeuren, een zinloze kringloop. Daarom is verlossing uit deze wereld, uit dit leven, uit dit lichaam, het verlangen, dat in het onsterfelijkheidsgeloof wordt vervuld, en niet de verlossing *van* de schepping, die het Christendom verwacht in de opstandingsbelofte. Terwijl het christelijk geloof blijft vasthouden aan Gods geschiedenis en bemoeienis met de wereld, ook met de gevallen wereld, heeft het „Griekse" onsterfelijkheidsgeloof „een stuk van God's schepping opgegeven, van de mogelijkheid van redding en verheerlijking uitgesloten." [3]

Het christelijk geloof kent deze negatieve waardering van de schepping niet. „This world is not God; but it is not evil because it is not God. Being God's creation, it is good." [4] De wereld is niet slecht omdat zij tijdelijk is, het lichaam is niet de bron van de zonde. „The biblical view is that the finiteness, dependence and the insufficiency of man's mortal life are facts which belong to God's plan of creation and must be accepted with reverence and humility." [5]

Tot zeer vér strekkende consequenties voert KÜNNETH's „Theologie der Auferstehung". [6] KÜNNETH gaat uit van de grondgedachte, dat het centrum van de gehele christelijke verkondiging en dogmatiek gelegen is in de opstanding en dat alleen van het opstandingsgeloof uit alle andere geloofsvragen kunnen worden beantwoord.

Dit geldt ook van het scheppingsprobleem, dat niet mag worden losgemaakt van Christus. KÜNNETH pleit voor een „christologische kosmologie". Zijn beschouwingen zijn vooral gericht tegen „individualistisch-soteriologische Verengung", die het heilsgebeuren betrekt op de enkeling en daardoor in „Naturfremdheit" komt te verkeren en in strijd met Paulus. Het wordt dan onmogelijk tot christelijke uitspraken over natuur en schepping, oerstaat en kosmische eschatologie te komen. Dit gebied wordt, geïsoleerd van Christus,

---

1) F. W. A. KORFF: a.w., blz. 23.
2) ibid. blz. 24.
3) G. VAN DER LEEUW: a.w., blz. 23.
4) R. NIEBUHR: o.c. I, p. 13.
5) ibid. p. 179.
6) W. KÜNNETH: a.a.O., S. 145—165.

geheel overgelaten aan wetenschappelijke rationalisering. „Die Entgöttlichung der Natur seit der Aufklärung hat eine individualistisch verengte Christologie zum Korrelat." [1]) Onder dit oordeel valt — naast een goed deel van het gangbare opstandingsgeloof — in ieder geval het onsterfelijkheidsgeloof, al spreekt KÜNNETH dit ook niet uitdrukkelijk uit.

KÜNNETH erkent, dat de nieuwere theologie wel tot inzicht in de gevaren van een individualistische vervlakking der Christologie is gekomen, maar heeft toch het bezwaar, dat men de scheppingsgedachte niet aan Christus, maar aan de zondeval oriënteert. Christus verschijnt dan als de Hersteller van de verstoorde schepping. KÜNNETH wil echter het begrip en de zin van de schepping van de opstanding uit begrijpen en spreekt daarom van „die Auferstehungsbezogenheit der Schöpfung". De ganse schepping is gericht op de opstanding als haar bestemming. God wil het plan van zijn schepping uitvoeren en tot vervulling brengen in de opstandingsheerlijkheid der kinderen Gods. Dat is niet een herstel van de oerstaat, maar vervulling van de zin der schepping. In de opstanding van Christus en zijn verheffing tot Kyrios is deze vervulling anticiperend samengevat. „Die Auferstehung is gleichsam ein zweites Schöpfungswunder, auf das die erste Schöpfung vor und nach dem Falle wartet und das sich nun erstmalig in dem Auferstandenen verwirklicht." [2])

Zo komt KÜNNETH tot het ontwerpen van een „Naturtheologie", die ook de natuur insluit in Gods heilsplan, en derhalve ook het natuurlijk, lichamelijk leven van de mens, en tot afwijzing van die natuur-filosofische opvattingen, die óf mystiek-pantheistisch een goddelijke immanentie in de natuur aannemen, God en de natuur identificeren en verlossing in natuur-mystiek zoeken, óf op gnostisch-manichese basis God en natuur dualistisch tegenover elkaar stellen, in individualistisch spiritualisme de natuur verachten en ontvluchten en verlossing zoeken in de bevrijding van haar banden.

Tegenover deze beide richtingen moet gehandhaafd worden, dat ook de natuur is begrepen in het scheppings-handelen Gods, dat zijn hoogtepunt vindt in de opstanding van Christus. Dat betekent, „dasz die Auferstehung das Naturhaft-Leibliche überhaupt nicht zerstört oder überwindet, sondern als gottgewollt zu seinem eigentlichen Rechte erhebt." [3]) De dwaling der afgewezen zienswijzen bestaat hierin, dat zij beide de toestand der natuur, zoals zij thans is, als definitief zien. Daardoor wordt ze ontdaan van alle beweging en doelgerichtheid en wordt niet verstaan, dat haar wezenlijke zin niet ligt in haar zo-zijn, maar in het feit, dat zij in de verwachting van de opstanding verkeert.

KÜNNETH's beschouwingen lopen uit op een drievoudige conclusie:

1. De natuur is door het opstandingshandelen Gods geheiligd. God heeft in de opstanding van Christus ook tot het geheel der natuur „ja" gezegd.

2. De wisselingen in het natuurgebeuren zijn een gelijkenis voor het opstandingsgebeuren. Dit geldt van haar schoonheid, haar worden en vergaan. Wij worden daardoor herinnerd aan de noodwendigheid van het sterven en de zin van de opstanding.

---

[1]) S. 147.
[2]) S. 158.
[3]) S. 163.

3. In de opstanding toont de natuur zich in haar voorlopigheid, maar tegelijk als draagster van Gods belofte van herschepping. „Natura spirat resurrectionem." [1])

Op dit kosmisch karakter van het opstandingsgeloof tegenover het individualisme van de onsterfelijkheidsgedachte legt ook BERDIAJEW de nadruk. Juist hierin staat het Christendom ver boven het Griekse denken, dat het de overwinning op de dood voor alle leven, voor de ganse creatuurlijke wereld verkondigt, terwijl de onsterfelijkheidsleer een groot deel van de wereld aan de dood prijsgeeft. Tegenover de scheiding tussen het lot van de menselijke ziel en dat van de kosmos, die het metafysisch individualisme leert, verbindt de opstandingsleer beide. „Die Auferstehung meines Fleisches ist zugleich auch Auferstehung des Fleisches der Welt." [2])

Dezelfde gedachtengang vinden wij ook bij ALTHAUS, die daarmee echter niet in de eerste plaats het onsterfelijkheidsgeloof bestrijdt, maar zich richt tegen alle individualisme in de eschatologie, dat zich ook openbaart in een individualistische opstandingsleer. Zulk een leer is in wezen „akosmisch", zij betekent: prijsgave der wereld. Evenals lichaam en wereld samenhoren, zo behoren ook het nieuwe lichamelijke leven en de nieuwe wereld bij elkaar. Er is een „unlösliche Schicksalsgemeinschaft." [3])

Wat aldus van de natuur gezegd wordt, geldt in nog meerdere mate van de geschiedenis. Want terwijl het griekse denken rijk is aan natuurbeschouwingen, kent het vrijwel geen geschiedenis-filosofie. Dit gemis is veelbetekenend, vooral juist in zijn verband met de grote aandacht, die aan de natuur wordt geschonken. Het griekse denken laat de geschiedenis opgaan in de natuur, het Christendom daarentegen geeft aan de natuur een plaats in de geschiedenis.

De tegenstanders van het onsterfelijkheidsgeloof gaan van de stelling uit, dat dit geloof inhaerent is aan een gedachtenwereld, die óf aan de geschiedenis alle gerichtheid op een doel, een voleinding, ontzeggen, óf haar zien als een weg naar uiteindelijke ondergang. De eerste opvatting vinden wij in de griekse gedachte van het cyclisch, „naturhafte" verloop van de geschiedenis, de tweede in het geschiedenis-pessimisme, dat bepaalde perioden van de oudheid en de middeleeuwen hebben gekend en dat in OSWALD SPENGLER een moderne woordvoerder vond.

Het spreekt vanzelf, dat, waar zulk een visie heerst, de individuele toekomstverwachting een geheel zelfstandige plaats inneemt, geabstraheerd van de verwachtingen ten aanzien van de loop der geschiedenis. Een eschatologische kijk op de geschiedenis ontbreekt.

Dat is het verwijt, dat wij KORFF reeds hoorden maken. [4]) KÜNNETH, die over de zin en het eschatologisch karakter van de geschiedenis veel belangrijke dingen zegt, en, getrouw aan zijn grondthema, ook hier de opstanding van

---

1) S. 164 f.
2) N. BERDIAJEW: a.a.O., S. 347.
3) P. ALTHAUS: a.a.O., S. 135.
4) Zie boven blz. 90.

Christus centraal stelt, spreekt daarbij zo goed als niet over het verband tussen het lot van de enkeling en de loop der geschiedenis. Hij ontwijkt daarmee de problemen, die voor de dogmatiek steeds verbonden zijn geweest aan het minder gelukkige begrip „tussentoestand". Maar hoe ook geformuleerd, de problemen liggen er voor iedere theologie, die, gelijk KÜNNETH, van opstanding eerst spreekt bij de voleinding van de wereld, die „gleichbedeutend" is met de vervulling van de in Christus' opstanding gegronde hoop op de opwekking uit de dood. [1])

Terwijl KÜNNETH met betrekking tot de individuele mens zonder meer de sprong maakt van het „nu" naar het „dan", getuigt hij van de verwachting, dat in de voleinding de gehele kosmos zal opstaan. Natuur en geschiedenis komen dan tot volledige vervulling van hun scheppings-bestemming. „Eine neue Leiblichkeit gibt es auch nur in Zusammenhang mit neuer Zeit, neuem Raum und erneuerter Natur... Es kommt alles darauf an, dasz dieses konkrete Dasein, diese Leiblichkeit, dieses Leben in Natur und Geschichte in das Auferstehungsleben des Christus und seiner Vollendung mithineingezogen wird." [2])

Ook NIEBUHR wijst in dezelfde richting. Wanneer het geloof in een vervulling (telos) van de geschiedenis, waarvan de parousie de symbolische, niet letterlijk op te vatten, voorstelling is, wordt losgelaten, betekent dit, dat met de geschiedenis geen ernst gemaakt wordt en dat men een eeuwigheid veronderstelt, die de historische ontwikkeling niet tot voleinding brengt, maar teniet doet. [3]) Met het geloof in de voleinding gaat het geloof in de opstanding gepaard. Ook van de lichamelijke opstanding spreekt NIEBUHR als „a Biblical symbol", dat de grenzen van het begripmatige overschrijdt. In de hoop op opstanding is de christelijke idee van de geschiedenis belichaamd. In deze verwachting wordt het geloof tot uitdrukking gebracht, dat de eeuwigheid de rijkdom en de verscheidenheid van het historische proces niet zal teniet doen, maar tot vervulling brengen. Dit is echter geen menselijke mogelijkheid, maar kan alleen geschieden door een daad Gods. Hierin ziet NIEBUHR het kardinale verschil met het geloof in de onsterfelijkheid van de ziel. „All the plausible and implausible proofs for the immortality of the soul are efforts on the part of the human mind to master and to control the consummation of life." [4]) Men tracht te bewijzen, dat er in de menselijke natuur een eeuwig element is, dat waard en in staat is de dood te overleven. Maar dat houdt in, dat de zin van de historische eenheid van ziel en lichaam wordt ontkend en daarmee de zin van het gehele historische proces. Van het individuele of het collectieve leven van de mens in de geschiedenis blijft niets bewaard.

Het christelijk geloof daarentegen „affirms the eternal significance of this historical existence from the standpoint of faith in a God, who has the power

---

1) W. KÜNNETH: a.a.O., S. 252.
2) ibid. S. 254 f.
3) R. NIEBUHR: o.c. II, p. 299 sqq.
4) ibid. p. 305.

to bring history to completion." [1]) Hiermee sluit NIEBUHR dan weer aan bij zijn beschouwingen over het lichaam als de historische verschijningsvorm van de individualiteit.

Tegenover het onsterfelijkheidsgeloof, dat er van uitgaat, dat eeuwige betekenis alleen kan worden toegeschreven aan datgene, wat de eindige beperktheden te boven gaat (transcendeert), houdt NIEBUHR vol: „The doctrine of the resurrection of the body implies that eternal signification belongs to the whole unity of an historical realization in so far as it has brought all particularities into the harmony of the whole." [2]) Zo komt hij dus tenslotte tot de conclusie, dat de idee van de opstanding van het lichaam tegelijkertijd meer individueel en meer sociaal is dan de idee van de onsterfelijkheid van de ziel. [3])

Van betekenis is ook CULLMANN's argument, dat heilsgeschiedenis en individueel mensenlot ten nauwste met elkaar verbonden zijn. Achter de verwachting voor de enkeling staat de ganse heilsgeschiedenis, maar omgekeerd is deze laatste ook weer gericht op de enkeling, spreekt zij ieder persoonlijk aan en bepaalt zij zijn leven. Hierin bestaat juist het „skandalon" van de nieuwtestamentische ethiek, „dasz unser persönliches Leben verankert wird in der Zeitlinie des Christusgeschehens, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfasst!" [4]) Dit is de betekenis van het „met Christus" leven, sterven, opstaan. CULLMANN meent, dat het gevaar van een mystieke misvatting van deze uitspraken afgewend wordt door het lineaire tijdsbegrip van het oerchristendom en de temporaliteit van de heilsgeschiedenis. De schakel tussen individu en heilsgeschiedenis wordt niet gevormd door de mystiek, maar door het geloof. In het geloof aan de uitverkiezing vindt de „Ichbezogenheit" van de heilsgeschiedenis haar concrete uitdrukking. In de Doop en in de gave van de Heilige Geest vindt dit alles zijn bevestiging.

Wanneer CULLMANN dus vaststelt: „Die Zukunft des einzelnen Menschen hängt nach der urchristlichen Erwartung ganz und gar von der Zukunft der gesamten Heilsgeschichte ab", [5]) trekt hij daaruit de conclusie, dat zowel het griekse geloof aan de onsterfelijkheid der ziel, als ook de mening, dat de lichamelijke opstanding voor iedere mens dadelijk na de dood plaats vindt, moeten worden afgewezen. Met deze beide opvattingen wordt de individuele opstanding losgemaakt van het heilsgebeuren. De bijbelse verkondiging wordt daardoor beroofd van een harer „skandala" en het gevolg is, dat heel de christelijke opstandingshoop afgeleid kan worden uit het egocentrische gelukzaligheidsstreven van de mens. In werkelijkheid echter staat niet het ego op de voorgrond van deze hoop, maar de voleinding der ganse heilsgeschiedenis. Wél is het ego er ten nauwste bij betrokken, maar CULLMANN legt er nog eens de volle nadruk op, „dasz der Ausgangspunkt dieser Hoffnung, sofern sie sich auf den einzelnen bezieht, nicht die Sorge um sein individuelles Glück ist." [6])

---

[1]) R. NIEBUHR: o.c. II, p. 306.
[2]) ibid. p. 307.
[3]) ibid. p. 322.
[4]) O. CULLMANN: Christus und die Zeit (1946), S. 193.
[5]) ibid. S. 205.
[6]) ibid. S. 206.

Het is allereerst de ganse schepping, die verlost moet worden van de macht van de dood, gevolg van de menselijke zonde, en eerst in het raam van deze verlossing, die zich in Christus reeds heeft voltrokken, maar nog op haar voleinding wacht, is er sprake van individuele lichamelijke opstanding. 1)

Bij deze opvattingen sluit J. N. SEVENSTER zich aan. De individualistisch gerichte aandacht van het platonische onsterfelijkheidsgeloof is ook voor SEVENSTER een reden dit geloof volstrekt af te wijzen. 2)

Maar met dit alles is nog geen klaarheid verschaft in de vraag naar de verhouding tussen het individuele lot na de dood en de voleinding der wereld. En het wordt ons zeker niet duidelijker, wanneer wij NIEBUHR horen opmerken: „The participation of individuals of all ages in the age of fulfilment is implausible when taken literally; but it is symbolically profound. It relates the eternity which stands over each moment of time to the eternity in which the time process is fulfilled." 3) Wij willen deze uitspraak gaarne onderschrijven, maar zouden in de individuele heilsverwachting toch graag meer willen zien dan een „symbool". Trouwens, niet alleen hier, maar op vele andere plaatsen maakt NIEBUHR van de begrippen „symbool" en „symbolisch" een gebruik, dat vele vragen openlaat naar de realiteit van het gesymboliseerde.

In dit opzicht spreekt ALTHAUS duidelijker taal. Hoewel hij ziet, dat zich in de geschiedenis van het Christendom een individualistische, akosmistische en dualistische zaligheidsverwachting, los van gericht, opstanding en wereldvoleinding heeft ontwikkeld, die vooral in de leer van de „tussentoestand" tot uiting komt, waarom hij deze leer dan ook afwijst, erkent hij, dat het probleem blijft bestaan: „der Ausgleich zwischen der Hoffnung für den Einzelnen und der Hoffnung auf das Reich." 4) Maar dit probleem kan niet opgelost worden door een leer der tussentoestand, die het komen tot Christus door de dood en het komen van Christus ten jongsten dage tegenover elkaar in concurrentie plaatst. Daardoor worden wij gebracht tot een heilloos „Entweder-Oder", waarin datgene wat samenhoort uit elkaar gerukt wordt: ziel en lichaam, enkeling en Gemeente, zaligheid en heerlijkheid, het lot van personen en het lot van de wereld. Vast staat immers: „Die Vollendung des Einzelnen geschieht nur im Zusammenhang der Vollendung der Gemeinde, der Erlösung der Welt." 5) ALTHAUS ziet de oplossing van dit probleem in een overwinning van het tijd-begrip dat wel voor ons geldt, maar niet aan de andere zijde van de dood. De concurrentie der beide verwachtingen wordt dan omgezet in een coïncidentie. Als wij het wel begrijpen bedoelt NIEBUHR met de zo juist aangehaalde uitlating hetzelfde. De verwachting ten aanzien van de individuen „aller eeuwen" is bij ALTHAUS echter geen symbool, maar realiteit. „Liegt der jüngste Tag nicht gleichsam rings um uns herum, so dasz unser aller Sterben uns in die Gleichzeitigkeit met dem Ende der Geschichte stellt?" 6) Overigens

1) Zie ook: O. CULLMANN: Le retour du Christ (1945), p. 19 svv.
2) J. N. SEVENSTER: Leven en dood in de Evangeliën (1952), blz. 10, 13, 21.
3) R. NIEBUHR: o.c. II, p. 322.
4) P. ALTHAUS: a.a.O., S. 150.
5) ibid. S. 135.
6) ibid. S. 152.

spreekt ALTHAUS hier met grote reserve: wij kunnen over het lot der doden niet anders spreken dan door te verwijzen naar de dood, het laatste oordeel en de opstanding. Meer niet.

Wij komen op de problemen, die hier liggen, nog terug. Hier hebben wij slechts willen aantonen, dat men het als een ernstige tekortkoming van het onsterfelijkheidsgeloof pleegt aan te merken, dat dit geloof óf aan deze problematiek voorbijgaat door de definitieve voleinding met het sterven te laten aanvangen, óf de combinatie met het opstandingsgeloof tot stand tracht te brengen met de leer van de „tussentoestand", die als onbijbels van de hand wordt gewezen.

Intussen vinden wij bij sommige tegenstanders van het onsterfelijkheidsgeloof wel een zekere positieve waardering van dit geloof, voorzover men er een — zij het ook inadaequate — uitdrukking in vindt van wat het christelijk opstandingsgeloof bedoelt, of voorzover de onsterfelijkheidsgedachte bepaalde vooronderstellingen inhoudt, die juist moeten heenleiden naar het opstandingsgeloof.

Zo ziet KÜNNETH de onsterfelijkheidsgedachte als consequentie van de algemene, godsdiensthistorische en -wijsgerige idee van het Leven als de fundamentele idee der menselijke existentie. Het leven, als verschijnsel en als waarde, ziet men geconcentreerd in de „ziel", „die als selbst-schöpferische Ursache und Kraftquelle alles Lebendigen im Unterschied zu dem Unbelebten verstanden wird... Das Seelische ist identisch mit dem Lebendigen, mit der Idee der Seele darum notwendig die der Unsterblichkeit der Seele verknüpft." [1]) Zo komt de levensidee in de onsterfelijkheidsgedachte tot haar voltooiing.

In deze gedachtenwereld, aldus KÜNNETH, probeert men nu ook de opstanding een plaats te geven. Wat het christelijk getuigenis met de opstanding bedoelt, wordt in de begrippen „leven", „ziel" en „onsterfelijkheid" getransponeerd. Er voltrekt zich „eine Ableitung des Begriffes der Auferstehung aus der allgemeinen Idee des Lebens." [2]) Het „fenomeen" van de opstanding van Christus kan men dan beschouwen als „symbool" van het Leven, of, als „openbaring" van de onsterfelijkheid der ziel. Men ziet de betekenis van deze opstanding in de individualisering en de concretisering van de idee des Levens. „Die Auferstehung Jesu wird zu einem Symbol des Lebens, zu einem offenkundigen Ausdruck konkreter persönlicher Art des schon im Natur- und Menschenleben latent und tatsächlich vorliegenden Zustandes und Ideengutes." [3]) Zo wordt het opstandingsfeit omgevormd tot een opstandings-idee, die aan dit feit niet gebonden behoeft te zijn. In deze richting gaan de opvattingen van R. OTTO, A. SCHWEITZER en R. PAULUS. Of men ziet de opstanding van Christus als een voortleven van de „immaterielle Seelensubstanz", en verklaart haar van de gedachtenwereld der onsterfelijkheid uit, waardoor al het aanstotelijke en onbergijpelijke zou zijn weggenomen. Zo o.a. R. SEEBERG en E. TROELTSCH.

KÜNNETH erkent, dat deze pogingen om het wezen der opstanding te verklaren uit de idee van het leven en de onsterfelijkheid „unverkennbare Wahrheitsmomente" inhouden.

Allereerst omdat de vraag naar de werkelijkheid van het ware leven, dat niet aan de vergankelijkheid onderworpen is, op zichzelf juist wordt gesteld. Juist op die vraag wil de opstandingsboodschap antwoord geven: „Die Auferstehung Jesu steht darum tatsächlich als Erfüllung der allgemeinen Lebenssehnsucht und Ahnung unsterblichen Lebens in Beziehung zur Lebensidee." [4]) Ook getuigt de onsterfelijkheidsgedachte van de kennis van het fragmentarische karakter van het aardse leven, waar zij bovenuit wijst naar een andere werkelijkheid. Het opstandingsgeloof weet daar ook van en heeft op grond daarvan dan ook begrip voor het onsterfelijkheidspostulaat. En tenslotte vindt de

---

1) W. KÜNNETH: a.a.O., S. 19.
2) ibid. S. 21.
3) ibid. S. 21.
4) ibid. S. 23.

opstandingsboodschap een aanknopingspunt in de idee der persoonlijkheid, die in het begrip van de onsterfelijke ziel aan het licht komt.

Maar, al kan KÜNNETH dan ook zijn positieve waardering als volgt samenvatten: „Die Lebens- und Unsterblichkeitsidee ist der philosophische Ausdruck des Angelegtsein des Menschen auf ungebrochene Lebendigkeit", toch blijft hij opstanding en onsterfelijkheid in antithetische verhouding zien, zoals wij reeds aantoonden.

Ook VAN DER LEEUW kent aan het geloof in de onsterfelijke ziel een zekere betekenis toe, in zoverre in het „voortbestaan van de ziel" de gedachte van de continuïteit tot uitdrukking wordt gebracht. „Men bedoelt dan daarmede, dat, wat ook door den dood moge worden afgebroken, God 'iets' van den mensch grijpt en vasthoudt en tot een nieuw, eeuwig leven brengt. 'Ziel'wordt dan verstaan als het wezenlijke in den mensch, en het wezenlijke als datgene, dat door God wordt gegrepen en tot nieuw leven herschapen wordt." Dit zijn volgens VAN DER LEEUW „echt christelijke gedachten". [1]) Wij zouden dan inderdaad van 'ziel' kunnen spreken, „Niet in tegenstelling tot het lichaam, maar als aanduiding van datgene in ons, dat God vasthoudt, van het beeld Gods, dat ons bij de schepping is opgedrukt en dat niet ons 'diepste wezen' of onze 'hoogste essentia' of onze 'goddelijke natuur' uitmaakt, maar dat naamloze in ons leven, dat een mogelijkheid betekent naar God toe, een aangrijpingspunt voor zijn liefde." [2]) Maar het gevaar, dat daarbij te duchten valt, is dat dit aangrijpingspunt gezocht wordt in iets als 'persoonlijkheid' of 'ziel' in de zin van de gebruikelijke psychologie en dat de opstanding niet langer zaak van God en het geloof is, maar van de mens en zijn zelfhandhaving. De continuïteit, die ook VAN DER LEEUW wil erkennen, is niet een continuïteit tussen ons leven en Gods leven. „De band, die er is, ongetwijfeld is, tusschen dit leven en het eeuwig leven, dat God mij schenkt, ligt niet in iets van mij, dat zou blijven 'voortbestaan', maar in Gods scheppingsdaad, die voortzet, dwars tegen den dood in en over den dood heen." Niet van 'voortbestaan' is hier sprake, maar van 'voortzetting'. Geen transformatie, maar schepping uit niets. [3])

Weliswaar brengt ook KÜNNETH de idee van de continuïteit ter sprake, maar hij brengt haar nog veel minder dan VAN DER LEEUW met de gedachte van de onsterfelijke ziel in verband. De opstanding is voor hem juist noodwendigerwijze een doorbreking van de continuïteit, zij betekent „das restlose Angewiesensein des Menschen auf Gott" nadat alle aardse zekerheden zijn weggevallen. Als er van bewaring der continuïteit moet worden gesproken, is dat alleen maar mogelijk en kan dat alleen maar zin hebben wanneer deze continuïteit tussen het „nu" en het „eens" niet in „irgendeiner dem alten Äon angehörenden und nicht über ihn hinausreichenden Unsterblichkeit" wordt gevonden, maar enkel en alleen in God. [4]) Op dit punt blijkt KÜNNETH volledig met VAN DER LEEUW overeen te stemmen.

Dat de onsterfelijkheidsgedachte een positieve zin heeft en een zeker bestaansrecht in het christelijk geloof, wordt ook door ALTHAUS niet ontkend. [5]) „Die Theologie hat kein Interesse daran, (den Unsterblichkeitsgedanken) zur gröszeren Ehre des christlichen Glaubens zu entwerten." (S. 102) Deze gedachte bevat waarheid en zin voorzover zij uitdrukking geeft aan de overtuiging aangaande de bestemming van de mens. Want ondanks alle egoïstische en eudaemonistische deformaties van de levensdrang is er toch een „ursprüngliche Bestimmung des Menschen zum Leben". (S. 103) Daarom moet de theologie erkennen, dat de onsterfelijkheidsgedachte niet slechts uit zonde, maar ook uit het ware wezen van de mens, zoals hij geschapen is, stamt, „dasz in dem Unsterblichkeitsgedanken das wirkliche Problem der menschlichen Existenz zum Ausdruck kommt, der rätselhafte Widerspruch seines Daseins, das jedem Menschen in seinem Menschsein mitgegebene Wissen um eine Bestimmung über die Wirklichkeit seines jetzigen Daseins hinaus — dieses Wissen, in welchem Gott sich dem Menschen bezeugt". (S. 103) Zo is

---

1) G. VAN DER LEEUW: a.w., blz. 34.
2) ibid. blz. 37.
3) ibid. blz. 39 vlg.
4) W. KÜNNETH: a.a.O., S. 252 f.
5) P. ALTHAUS: a.a.O., S. 102 ff.

de onsterfelijkheidsgedachte gegrond in de oer-openbaring Gods, die in de menselijke existentie zelve aan het licht komt. Afgezien van alle kritiek op bepaalde vormen, die deze gedachte heeft aangenomen, is er inderdaad sprake van het besef van tweespalt: aan de ene kant is de mens geroepen tot geestelijk bestaan, tot vrijheid, tot gemeenschap, tot verantwoording, en aan de andere kant is hij aan de dood vervallen. „Er *soll* sich gegen sein Sterben als Unnatur aufbäumen." (S. 103) „Es ist das Recht und die Wahrheit des Unsterblichkeitsgedankens, dasz in ihm die ursprüngliche *Bestimmung* des Menschen zu 'ewigem Leben' zum Bewusztsein und Ausdruck kommt." (S. 104)

Maar hier vangt dan ook de kritiek aan. Want de vraag geldt: wordt deze bestemming inderdaad bereikt? Welk recht hebben wij verder dan de dood te denken, wanneer wij eenmaal weten, dat in de dood God zijn „neen" tot ons zegt, en dat niet alleen tot het lichaam, maar ook tot het geestelijk wezen, dat tegenover God in ongehoorzaamheid leeft? Wat mogen wij anders verwachten dan de dood, het einde? Door dit vuur moeten alle onsterfelijkheidsgedachten heen. En, zoals zij zijn, worden ze daarin verteerd. Tussen bestemming en vervulling staat de dood, als oordeel over de ganse mens. Maar, in deze verwachting van het oordeel Gods komt toch weer het onsterfelijkheidsgeloof in andere zin tot zijn recht. Want in het oordeel blijft onze verhouding tot God bestaan. „Wir wissen nichts von einer Unsterblichkeit der 'Seele', aber von der Unsterblichkeit unseres Gottesverhältnisses." (S. 105) Evenals VAN DER LEEUW vindt ook ALTHAUS in de onsterfelijkheidsidee de gedachte der continuïteit terug, die hij elders formuleert als die van de „Selbigkeit der Person". Deze continuïteit is evenwel niet in de mens gegeven, maar zij is er alleen in het handelen Gods. God wil met mijn „ik" — naar een woord van LUTHER — „bis in Ewigkeit und unsterblicher Weise reden". Daarom kan over deze „Selbigkeit" ook niet biologisch, psychologisch of ontologisch, maar alleen theologisch gesproken worden. Het is God, die „das Gemeinsame an der jetzigen und der kommenden Lebendigkeit" bewaart, zodat het nieuwe lichaam ook waarlijk *mijn* lichaam zal zijn. (S. 128) Hier ontwikkelt ALTHAUS nog belangrijke gedachten, die wij nader zullen moeten bespreken.

Een poging het onsterfelijkheidsgeloof in ere te herstellen werd ondernomen door J. KOOY.[1]) Hij vraagt „ruimte en vrijheid voor het individuele zieleleven in zijn betrekking tot God en de wereld van het eeuwige". (blz. 9)

Uitgangspunt is het algemeen-menselijk „protest tegen het zegevieren van den dood" en de „behoefte aan levensoverwinning en levensvoltooiing". „Het hart met zijn onmiddellijk bewustzijn legt zich niet neer bij het nu eenmaal feitelijke en onvermijdelijke van de menschelijke sterfelijkheid. Het heeft indrukken van oneindig en in de volmaking triomfeerend leven — waarom dan is den mensch slechts een leven toebedeeld, dat met smart en rouw moet ondergaan?" (blz. 16 volg.) „Een diep geworteld besef handhaaft zich tegen de redeneering, welke wil verklaren, in, dat met de persoonlijkheid iets afzonderlijks en spontaans is gegeven, dat niet door invloeden van buiten af wordt bepaald en dat op de eeuwigheid is aangelegd." (blz. 23)

Intussen kan menselijk zoeken en denken, ervaring en wijsbegeerte, geen antwoord geven op de vraag „wie de mensch is en wie hij is met betrekking tot de eeuwigheid." (blz. 25) Alleen de weg van het geloof, van het luisteren naar het geopenbaarde Woord van God, kan tot de waarheid over leven en dood, tijd en eeuwigheid voeren. Aan Gods Woord moet daarom ook alle menselijke kennis worden getoetst.

De fundamentele gedachte, die KOOY aan de Godsopenbaring meent te mogen ontlenen, is die van „een wèl onderscheiden van de geestelijke en de stoffelijke zijde van den éénen mensch." (blz. 29) Bij de dood gaan de stoffelijke bestanddelen uitéén en het zichtbare lichaam houdt op te zijn, maar de ziel, als de geestelijke zijde van de mens, komt niet tot ontbinding. Er is een „onmiddellijke overgang uit dit leven naar het verheerlijkte leven." (blz. 30) „Wij en het lichaam zijn geheimenisvol tot eenheid verbonden. Doch deze verbondenheid wil niet zeggen, dat de ziel evenals het lichaam deel uitmaakt van de stoffelijke wereld. Er is naast de materie ook een wereld van den

---

[1]) J. KOOY: Persoonlijke Onsterfelijkheid (1939).

geest geschapen. Ziel en lichaam zijn niet onvoorwaardelijk en onverbrekelijk één." (blz. 34) [1])

Toch wil KOOY zich uitdrukkelijk distanciëren van de platonische mensbeschouwing, die in deze uitlatingen schijnt door te klinken. Wel handhaaft hij de „onsterfelijkheid der ziel" als christelijke geloofswaarheid, maar deze onsterfelijkheid is in geen geval een natuurlijke eigenschap, waarover de ziel beschikt buiten God en Schepper om. Zij is er slechts bij de gratie Gods. (blz. 31 vlg) En na uitvoerige behandeling en bestrijding van de onsterfelijkheidstheorieën der wijsbegeerte — waarbij hij zich evenwel beperkt tot de even merkwaardige als willekeurige keuze: SPINOZA, SCHOPENHAUER, ELLEN KEY en KEYSERLING! — constateert hij met betrekking tot het christelijk onsterfelijkheidsgeloof: „Bedoeld wordt de onsterfelijkheid, waarmede God, die alleen onsterfelijkheid heeft, èn de ziel èn het lichaam bekleedt, m.a.w. men bedoelt de persoonlijke onsterfelijkheid door Gods genade. Noch eenige 'goddelijkheid' van de ziel, laat staan van het lichaam, noch de praeëxistentie of de zielsverhuizingsgedachte, noch welk platonisch gegeven ook komt hierbij in aanmerking." (blz. 133)

Met nadruk bestrijdt KOOY het dualisme van PLATO, maar hij is van mening, dat het verschil met de christelijke opvattingen zo groot is, dat tenslotte toch geen misverstand mogelijk is, wanneer in het christelijk belijden van onsterfelijkheid gesproken wordt. „Er is een totale verandering van inhoud noodzakelijk om het christelijke onsterfelijkheids-opstandingsgeloof, waarbij de scheppings-wil en de genade-daad van God het eerste en het laatste is, te doen omslaan in de griekse gedachte van eene *natuurlijke* onsterfelijkheid." (blz. 134)

Daarom bestrijdt KOOY het standpunt van VAN DER LEEUW, dat op eenzijdige wijze elk onsterfelijkheidsgeloof vereenzelvigt met de wijsgerige onsterfelijkheidsvoorstellingen, alsof het niet mogelijk zou zijn, „dat het onsterfelijkheidsbegrip oprijst uit het geheel van de Heilige Schrift met een eigen, door God geopenbaarden inhoud." (blz. 140) In het bizonder heeft KOOY bezwaar tegen de miskenning van het gericht na dit leven, die bij VAN DER LEEUW hierin tot uiting komt, dat deze alleen maar de opstanding ten leven aanvaardt. Terwijl VAN DER LEEUW ogenschijnlijk de betekenis van de dood in zijn totalitaire werking verdiept, vervlakt hij in werkelijkheid het bijbelse gegeven, dat aan de goddeloosheid niet alleen maar het lot van de aardse dood en daarmee de vernietiging, het niet-zijn, toekent, maar de opstanding ten oordeel, het gericht en de straf. In de opvattingen van VAN DER LEEUW is daarvoor echter geen plaats. (blz. 143 vlgg)

Het eerste deel van onze studie heeft ons duidelijk gemaakt, dat er goede gronden zijn om van twee verschillende beschouwingswijzen ten aanzien van de vragen van leven, sterven en dood te spreken. Er kunnen ten gunste van de bijbelse opstandingsboodschap ernstige bezwaren tegen het „griekse" onsterfelijkheidsgeloof worden ingebracht. Wij zullen in het tweede deel het wezen van deze tegenstelling nader moeten onderzoeken. Wij moeten de vraag stellen of zij terecht wordt gemaakt en zo ja, of zijn onverzoenlijk dan wel overbrugbaar is om daarna te kunnen vaststellen of aan het onsterfelijkheidsgeloof een plaats toekomt in de christelijke dogmatiek.

In een drietal hoofdstukken hopen wij ons doel te bereiken. Nadat wij eerst het onderscheid en de verhouding tussen bijbels en grieks denken in het algemeen bespreken, wijden wij vervolgens een hoofdstuk aan de daaruit voortvloeiende consequenties voor de anthropologie, en tenslotte gaan wij de betekenis van de begrippen onsterfelijkheid en opstanding in beide gedachtenwerelden na.

---

[1]) KOOY beroept zich op een aantal teksten, die wij in dit verband geregeld terugvinden en die ook in onze studie nog aan de orde zullen komen: Luc. 16 : 22; 23 : 43; Fil. 1 : 21—23; Op. 14 : 13; Mt. 10 : 28; 2 Kor. 12 : 1 vlgg; 2 Kor. 5 : 1 vlgg; Joh. 5 : 24; 11 : 25 vlg; 1 Kor. 15 : 53 vlg.

II KRITISCH DEEL

A. BIJBELS EN GRIEKS DENKEN

1. HET ONDERSCHEID

a. Eschatologisch of metafysisch denken

Van de aanvang van de christelijke prediking af heeft er tussen bijbels en grieks denken een verhouding van spanning en conflict bestaan. Van beide zijden is in toenemende mate voedsel gegeven aan de radicalisering en verabsolutering van hun onderlinge verschillen. Maar het is evenzeer waar, dat de pogingen tot verzoening even oud en actueel zijn als de tegenstelling zelf. Ook in het heden klinken de stemmen, die waarschuwen voor de heilloze gevolgen, zowel voor de Kerk als voor de cultuur, van het van elkander scheuren van de beide wortelen van het moderne geestesleven. [1])

Men kan niet zeggen, dat het Christendom van de eerste eeuwen de tegenstelling als volstrekt heeft gezien. Het is ook de vraag of het dat had kunnen doen.

Ten eerste hebben wij te bedenken, dat het jonge Christendom leefde in apostolische bewogenheid en deze bewogenheid was niet in de eerste plaats gericht op een andere wijze van denken, maar op een andere wijze van zijn. De wezenlijke tegenstelling was een religieus-ethisch-existentiële. Het ging om Christus of Caesar, God of niet-God, en daarmee om leven of dood, heil of verderf. „Jésus ne veut pas apporter de nouvelles conceptions ou de nouvelles idées de Dieu, mais une nouvelle communion avec Lui." [2])

De apostolische bewogenheid en de apostolische noodzaak voerden tot het gesprek, dat gebruik moest maken van de taal en de denkwijze van de tegenstanders. Wij vinden Paulus reeds op deze weg (Hand. 17 : 22—31, 1 Kor. 9 : 20) en terwijl hij als Jood wel in staat was de afstand te onderkennen, [3]) moet dit voor de christelijke theologen van griekse origine en eruditie zoveel moeilijker zijn geweest, dat het ons niet kan verbazen, dat de bijbelse boodschap werd ingevoegd in het kader van de griekse denkstructuur en dat de theologie, ook waar zij de verschillen wèl zag, meer op de continuïteit dan op de breuk, meer op de vervulling dan op de vernietiging van het griekse denken was gericht.

Zo heeft de theologie der eerste eeuwen een overwegend apologetisch karakter en zij heeft, evenals de meeste apologetische dogmatiek van latere tijden, die vorm aangenomen, waarvan HAITJEMA zegt: „De hoofdfout van dit soort apologetiek was inderdaad, dat zij zich van te voren reeds op den bodem van den tegenstander stelde, n.l. op den bodem der theoretische beschouwelijkheid." [4]) Zij heeft de bijbelse openbaring in hetzelfde vlak gezien als de

---

[1]) Naast TROELTSCH en zijn school noemen wij G. VAN DER LEEUW: Goden en Mensen in Hellas, blz. 1 vlgg.; K. BARTH: K.D. III/2. S. 341; H. W. RÜSSEL: zie beneden, blz. 131; TH. BOMAN: zie beneden, blz. 132.

[2]) A. NYGREN: Eros et Agapè, p. 65.

[3]) Zo kan het niet anders of Paulus is zich bij het citeren van Aratus' versregel: „Want wij zijn ook van zijn geslacht" (Hand. 17 : 28) er wel van bewust geweest, hoe groot het verschil was tussen de oorspronkelijke bedoeling en de zin waarin hijzelf deze woorden met instemming kon gebruiken.

[4]) TH. L. HAITJEMA: Dogmatiek als Apologie (1948), blz. 1.

griekse wereldbeschouwing en de waarheid, die zij aan de openbaring ontleende, met de griekse inzichten geconfronteerd. Ook over de verhouding tussen christelijk en grieks denken heeft zij grondig nagedacht, maar ook dat deed zij op griekse wijze, met hantering van een grieks begrip van openbaring, n.l. als mededeling, onthulling van waarheden. [1])

In de tweede plaats zien wij, dat de interne tegenstellingen in de Kerk, in het bizonder de strijd tegen de gnostische dwaalleer, de noodzaak met zich meebrachten een zuivere formulering te zoeken van de boodschap, die verkondigd werd. Het opstellen van de ware, onfeilbare leer wordt een levensfunctie van de Kerk. Ook zonder HARNACK's definitie van het dogma als het werk van de griekse geest op de bodem van het evangelie te aanvaarden — veeleer geven wij de voorkeur aan de formulering, die VAN DIJK tegenover die van HARNACK stelde: het dogma is een werk van de christelijke geest met griekse middelen [2]) — mogen wij toch het gevolg van de dogma-vorming met BRUNNER aldus zien: „Die dominierende Stellung, die in der alten Kirche dem Dogma zukommt, befestigte erst recht die Auffassung, dass Offenbarung dasselbe sei wie übernatürlich mitgeteilte Lehre." [3]) En juist tengevolge van het misverstand ten aanzien van openbaring en geloof, dat BRUNNER „die folgenschwerste Fehlentwicklung des Christentums" en „die grösste Tragödie der gesamten Kirchengeschichte" noemt, [4]) werd de christelijke theologie in hoge mate een wetenschap van „griekse" structuur en zij is dat gebleven, ondanks de pogingen, vooral van de Reformatoren, maar ook van figuren als PASCAL en KIERKEGAARD, haar tot haar eigen wezen terug te brengen. Eerst in de laatste decennia zien wij een grondige bezinning op de mogelijkheden en een groeiend besef van de noodzaak het geheel eigen karakter van het christelijk denken terug te vinden. Programmatisch klinkt het reeds eerder geciteerde woord van BRUNNER, die de zin van de hedendaagse theologische beweging hierin gelegen ziet, „dasz es sich darum handelt, den Gottesgedanken der Bibel ernst zu nehmen, ihn und damit unser ganzes Lebensverständnis von der jahrtausendealten Umklammerung durch die griechische Philosophie zu befreien." [5])

Maar dan is het allereerst zaak, dat wij de diagnose van deze „Umklammerung" juist leren stellen. Wij mogen zeggen, dat de theologie daarin tot voor vrij korte tijd niet is geslaagd. Wel was men zich bewust van de problematiek, de spanning en conflicten, die aan het theologisch denken van het begin af aan inhaerent waren en die in talrijke begrippenparen aan de orde werden gesteld. Rede en openbaring, weten en geloven, filosofie en theologie, natuurlijk en bovennatuurlijk, algemene en bizondere openbaring, immanentie en transcendentie, natuur en genade, het zijn evenzovele aanduidingen van de spanning, waarin ons denken zich bevindt, maar zij blijven inadaequaat of onvoldoende, ook vaak verwarrend en misleidend, zolang wij ons niet realiseren, dat wij ons reeds bij het stellen en beantwoorden van het probleem

1) Zie beneden, blz. 130 vlgg.
2) IS. VAN DIJK: Gez. Geschriften, dl II, blz. 327.
3) E. BRUNNER: Offenbarung und Vernunft (1941), S. 9. Zie ook K. BARTH: K.D. I/1, S. 280 ff.
4) ibid. S. 8, 40.
5) E. BRUNNER: Gott und Mensch (1930), S. 1.

bevinden in één van de beide denkwerelden en denkstructuren, de griekse of de bijbelse, en dat alle genoemde begrippen in deze beide gedachtenwerelden telkens hun eigen kleur en betekenis hebben.

De volgende bladzijden zullen, naar wij hopen, duidelijk maken, wat hier slechts voorlopig kon worden aangeduid. En in het bizonder zullen wij moeten aantonen, dat het wezenlijke onderscheid tussen bijbels en grieks denken van beslissende betekenis is voor de wijze, waarop het vraagstuk van onsterfelijkheid en opstanding aan de orde wordt gesteld. Wij zullen dan zien, dat dit vraagstuk op een „griekse" en op een bijbelse wijze kan worden aangevat en opgelost.

Sedert HARNACK met zijn these van de verhellenisering van het Christendom en zijn beschouwing van het dogma als een product van de griekse geest op de bodem van het Evangelie de gemoederen in beweging bracht, is het probleem van de verhouding tussen bijbels en grieks denken, dat ook de Reformatoren — LUTHER wellicht scherper dan CALVIJN — reeds hebben gezien en dat ook PASCAL en KIERKEGAARD heeft beziggehouden, het onderwerp van intensieve studie geweest. Zowel theologen als filosofen zijn bij voortduring bezig de criteria te zoeken, aan de hand waarvan het onderscheid tussen bijbels en grieks denken — waarbij het begrip „grieks" niet alleen een historische, maar vooral ook een typologische zin heeft — kan worden aangewezen.

In het bizonder werd de idealistische filosofie meer en meer als de karakteristieke representante van het griekse denken gezien en de vraag naar haar verhouding tot het Christendom, die in de vorige eeuw tot levendige discussies leidde, [1]) mag op één lijn worden gesteld met de vraag naar de verhouding tussen PLATO en het Evangelie, tussen PLOTINUS en Paulus, tussen THOMAS en LUTHER.

Het is vooral de dialectische theologie geweest, die het probleem een zodanig algemeen karakter heeft gegeven, dat de verschillende historische vormen en aspecten op één noemer werden gebracht, hetzij die van het „griekse", hetzij die van het bijbelse denken. Maar ook van andere zijde zijn belangrijke pogingen ondernomen het wezen van beide denkwerelden te bepalen.

Voor wij zelf trachten het wezen van het onderscheid te beschrijven, mogen wij wijzen op enkele formuleringen, die de aandacht vestigen op essentiële verschilpunten.

Bizonder boeiend en verhelderend is de wijze waarop A. NYGREN [2]) de tegenstelling tussen beide denkwerelden formuleert als die tussen Eros en Agape, die beide de religieus fundamentele notie der liefde uitdrukken, maar waarin het essentiële verschil tussen grieks en bijbels denken aan het licht komt. Eros is de liefde tot God, geboren uit menselijke behoeften en verlangens van de mens uit opstijgende tot God; Agape is de vrije, spontane, ongemotiveerde liefde Gods, die uitgaat tot de mens. Rondom deze twee diametraal verschillende liefde-begrippen groepeert NYGREN dan de andere divergerende opvattingen van beide geloofs- en denkwerelden. Zo verschillen de Eros-groep en de Agape-groep o.a. hierin, dat tot de ene de mystiek als de weg van de mens tot God, en tot de andere de openbaring als de weg van God tot de mens moet worden gerekend; dat de weg van de ethische vervolmaking en opstijging tot het doel staat tegenover die van het geloof in de nederdaling Gods en de aanneming van de zondige mens; dat de

[1]) H. GROOS: Der deutsche Idealismus und das Christentum (1927) geeft een uitvoerig overzicht van litteratuur en standpunten.

[2]) A. NYGREN: Eros et Agapè (oorspr. zweedse uitg. 1930; franse vert. 1944).

menselijke ziel aan de ene kant van goddelijke oorsprong en waarde wordt geacht en aan de andere kant zonder bizondere waarde is; dat het boze, waar het de Eros belemmert, zijn oorsprong vindt in de materie, waar het de Agape weerstaat, gezocht moet worden in de verkeerde wil; dat dus de overwinning van het boze in het ene geval in bevrijding van de stof, in het andere geval in bekering moet worden gevonden; dat de ene groep de onsterfelijkheid der ziel, de andere de opstanding van de gehele mens belijdt.

Een interessant gezichtspunt is dat van E. VON DOBSCHÜTZ, die tracht aan te tonen, dat het bijbelse denken zich in de tijd beweegt, terwijl voor de Grieken de ruimte beslissend is. [1]) Voor VON DOBSCHÜTZ is het binnendringen van het ruimte-schema zelfs een maatstaf van de hellenisering van het oerchristelijke denken. Zozeer is in het griekse denken de ruimte de voornaamste denkvorm, dat ook de tijd daaraan ondergeschikt wordt gemaakt en dat, zoals ook BERGSON betoogt, de tijd ruimtelijk wordt voorgesteld.

Van het wezenlijke verschil in tijds-begrip gaat ook O. CULLMANN uit. [2]) Terwijl het griekse tijds-begrip cyclisch van aard is, kent de Bijbel slechts de lineaire tijd. Dit verschil acht CULLMANN van zo beslissende betekenis, dat hij in de verdringing van de bijbelse opvatting van de tijd door de griekse de oorzaak ziet van het feit, dat „der radikale Gegensatz zwischen hellenistischer Metaphysik und christlicher Offenbarung" door velen niet meer wordt beseft, „so dasz sich durch die Dogmengeschichte hindurch bis heute ein grosses Missverständnis aufzeigen läszt, auf Grund dessen als 'christlich' beansprucht wird, was in Wirklichkeit griechisch ist" (S. 46 f.). CULLMANN noemt de overgang van de oerchristelijke opvatting, die de heilsgeschiedenis bindt aan de opstijgende lijn van de tijd, naar de metafysica „die Wurzel der Häresie" (S. 47).

De tegenstelling monisme-dualisme vormt de leidraad in de studie van H. GROOS over de verhouding van idealistisch denken en Christendom. [3]) Hij noemt dit de „entscheidende Gegensatz" (S. 42). Weliswaar doen zich in het idealisme ogenschijnlijk dualistische tendenzen voor (bij KANT b.v.), maar toch houdt GROOS vol: „die Stimmung und Tendenz der ganzen Bewegung ist monistisch" (S. 42). En zo is het Christendom, hoewel het aan de aanvang en aan het einde een zeker monisme kent, toch door en door dualistisch.

GROOS behandelt in zijn boek de overtuigingen aangaande God, de schepping, de zonde, de geschiedenis, Christus, het Koninkrijk Gods, het eeuwige leven, en telkens vindt hij gelegenheid de typische verschilllen tussen idealisme en Christendom in het schema monisme-dualisme onder te brengen. In het algemeen blijkt dit schema wel hanteerbaar te zijn, maar toch ook verwarring te stichten, daar de begrippen monisme en dualisme voor verschillende uitleg vatbaar zijn. Daar dit probleem juist voor ons onderwerp van zo groot belang is, komen wij er nog nader op terug.

In een bizonder interessante studie heeft TH. BOMAN het hebreeuwse en het griekse denken vergeleken. [4]) Zijn onderzoek, dat voornamelijk etymologisch van aard is, brengt markante verschillen aan het licht, zodat BOMAN tot de conclusie komt, dat niet alleen de beide talen, maar ook de voorstellings- en denkwijzen zich wezenlijk van elkander onderscheiden. Van verschillende gezichtshoeken uit kan dit onderscheid worden geformuleerd en zo komt BOMAN tot een aantal uiteenlopende karakteriseringen.

Hij stelt de dynamische aard van het hebreeuwse denken tegenover de „statische" van het griekse, al wil BOMAN dit laatste begrip liever vervangen, althans verduidelijken door omschrijvingen als „harmonisch, besonnen, maszvoll, ruhig" (S. 18). Een uitvoerig onderzoek naar de grondbetekenissen der werkwoorden, die stilstand, toestanden of eigenschappen uitdrukken, en vooral naar het gebruik van de begrippen „zijn" en „woord" bevestigt de juistheid van deze onderscheiding.

---

[1]) E. VON DOBSCHÜTZ: Zeit und Raum im Denken des Urchristentums; in Journal of Biblical Literature, 1922, p. 212 sqq. Daar het ons niet is gelukt dit artikel onder ogen te krijgen dragen wij van zijn inhoud slechts kennis uit de tweede hand, o.a. door CULLMANN en BOMAN.

[2]) O. CULLMANN: Christus und die Zeit (1946).

[3]) H. GROOS: a.a.O.

[4]) THORLEIF BOMAN: Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen (1952).

Terwijl in het griekse denken de aanschouwing der werkelijkheid als objectieve, gegeven realiteit van beslissende betekenis is, gaat het in het hebreeuwse denken voornamelijk om de indrukken, die de mens van de werkelijkheid ontvangt. Niet het schouwen der werkelijkheid, zoals zij *is*, maar het ondergaan der werkelijkheid, zoals zij *werkt*, is het doel van de oud-testamentische mens. Vooral ten aanzien van de werkelijkheid Gods is deze onderscheiding van eminent belang: de hebreeuwse Gods-voorstellingen, schijnbaar zeer anthropomorf, zijn in wezen „motorisch, dynamisch, auditiv" (S. 92). De Grieken daarentegen zijn in de eerste plaats visueel ingesteld. Voorts wijst BOMAN er op, dat de hebreeuwse opvatting der dingen instrumentaal is en de griekse symbolisch. Met deze tegenstelling, die aan QUICK is ontleend, wordt bedoeld, dat de dingen voor de Israëliet in de eerste plaats middelen zijn tot handelen, werktuigen, en voor de Griek allereerst middelen tot kennis, tekenen, symbolen. Grieks denken is logisch denken, hebreeuws denken is psychologisch verstaan. „Das griechische Denken ist klares, logisches Erkennen, das israelitische ist tiefes, psychologisches Verstehen" (S. 165). De Grieken zoeken de objectieve waarheid van het zijnde, klaarheid en evidentie, de Israëlieten zoeken persoonlijke zekerheid aangaande de wetten van het leven en de geschiedenis. Daarom is het griekse denken „synthetisch-architectonisch", het israëlietische „analytisch-tiefbohrend".

Wij moeten helaas volstaan met deze schematische aanduiding van het uitermate instructieve boek van BOMAN. Wij merken echter nog op, dat BOMAN tenslotte toch niet wil weten van een radicale en onoverbrugbare tegenstelling; integendeel, bijna steeds ziet hij achter de formele verschillen een diepere zakelijke verwantschap tussen semietisch en grieks — met name platonisch — denken en zijn streven is gericht op onderlinge aanvulling en synthese.

Het is vooral BRUNNER, die grote aandacht besteedt aan het probleem van de verhouding tussen bijbels en grieks denken. In verschillende werken houdt hij zich er intens mee bezig en in vrijwel geen enkel ontbreekt het. [2]) Het is BRUNNER in de eerste plaats te doen om de volstrekt eigen aard van het godsdienstig kennen als in openbaring gegrond geloof. Hij bindt de strijd aan tegen de deformatie van het bijbelse geloofsbegrip in psychologisme, rationalisme en historisme, die alle het geloof afhankelijk maken van immanente gegevenheden: de ziel en haar ervaringen, de rede en haar begrippen, abstracties en systemen, de historie en haar evolutie. Van al deze gegevenheden en feitelijkheden maakt het geloof zich los en het ziet enkel uit naar het „Ganz-Andere", luistert alleen naar het Woord. Het waagt de sprong, terwijl iedere poging een weg tot God te vinden als „Mystik" moet worden aangemerkt. Deze tegenstelling, die BRUNNER allereerst heeft aangewezen op het terrein van het godsdienstig kennen, blijkt in de ganse dogmatiek te heersen. Daarom ziet BRUNNER het als een van de voornaamste taken der theologie het bijbelse denken te bevrijden van de invloeden van de mystiek van filosofie en metafysica, van speculatie en abstractie, kortom van het griekse denken. In zijn „Dogmatik" is hij dan ook doorlopend doende de inhoud van het christelijk geloof af te grenzen tegen de grieks-filosofische speculatie. Wij danken aan BRUNNER een veelheid van typeringen, waarvan wij nog meermalen gebruik zullen maken. Maar juist deze veelheid maakt het ons niet gemakkelijk tot een bepaling van het algemene gezichtspunt te komen, van waaruit alle gemaakte onderscheidingen kunnen worden begrepen.

Minder opzettelijk, maar zeker even krachtig trekt ook BARTH de scheidslijn tussen beide wijzen van denken. Talloze bladzijden van de „Kirchliche Dogmatik", met name in III/2, getuigen daarvan.

Wij staan dus voor de vraag: tot welke wezenlijke en fundamentele onderscheiding tussen bijbels en grieks denken kunnen alle tegenstellingen worden herleid? En wij menen het antwoord op deze vragen aldus te mogen formuleren, dat het bijbelse denken *eschatologisch* en het griekse *metafysisch* is.

---

1) O. C. QUICK: The Gospel of Divine Action. Wij hebben dit werk helaas niet in handen kunnen krijgen; het bevat, naar BOMAN meedeelt, zeer belangrijke gezichtspunten.

2) Wij noemen in het bizonder: Erlebnis, Erkenntnis und Glaube (1921), Die Mystik und das Wort (1928), Gott und Mensch (1930), Offenbarung und Vernunft (1941), Dogmatik I (1946), II (1950).

Het gebruik van deze begrippen vereist een nadere verduidelijking en rechtvaardiging. Deze zullen voornamelijk in onze verdere uiteenzettingen zelve gelegen zijn, maar toch mogen hier reeds enige voorlopige opmerkingen volgen.

Dat *„eschatologie"* betrekking heeft op de laatste dingen, het einde en de voleinding, is niet alleen etymologisch duidelijk, maar ook in overeenstemming met het dogmatische spraakgebruik. Terecht heeft dan ook ALTHAUS die opvatting van het begrip eschatologie bestreden, die daaruit juist het element van het toekomstige, de verwachting, het einde, elimineert, zoals BULTMANN het doet wanneer hij eschatologie laat samenvallen met openbaring, eschatologisch alleen het nu, het ogenblik van de „Entscheidung" noemt en het spreken over het einde, de jongste dag, de parousie, naar de mythologie verwijst. Ook BARTH liet nog in de Römerbrief gelijke klanken horen. [1]) Wij moeten met ALTHAUS volhouden, dat de toekomstverwachting tot het wezen van de eschatologie behoort. [2])

Maar dat wil allerminst zeggen, dat de eschatologie uitsluitend toekomstverwachting zou inhouden. Wanneer b.v. ALTHAUS het nodig acht „den Begriff 'Eschatologie' vorzubehalten für die Aussagen über den Ausgang, die unbedingte ewige Zukunft des Menschen und der Welt, also über den Tod, das Ende der Geschichte, den Jüngsten Tag, das Kommen des Reiches", [3]) dan wordt het ons juist door deze inhoudsbepaling des te meer duidelijk, dat alle spreken over het christelijk geloof eschatologisch moet heten, omdat het over de genoemde onderwerpen slechts zo kan worden gesproken, dat ook alle andere geloofswaarheden daarin betrokken, daaruit begrepen en daarop gericht worden en omgekeerd kunnen wij deze „eschatologische" uitspraken geen ogenblik losmaken van alle andere.

Eschatologie in de gebruikelijke zin richt de blik over de grens, die ligt aan het einde van alle dingen. Maar dat is dezelfde grens, die ook ligt vóór alle dingen en ook boven alle dingen. Het is de grens, die gans de wereld, het mens-zijn, de ruimte en de tijd, onze kennis en onze geschiedenis, omspant en scheidt van God en Zijn Koninkrijk. Eschatologisch noemen wij de christelijke, bijbelse boodschap omdat zij deze grens doorbreekt. En omdat dit doorbreken zelf een gebeuren, een geschiedenis is, bezig en nog niet voltooid, behoudt het begrip eschatologie tenslotte toch zijn gerichtheid op het komende. Alleen in het licht van het komende, van belofte en vervulling, kunnen wij het verleden en het heden verstaan. Eschatologie is grens-stelling en grens-doorbreking tegelijk.

Hebben wij dus tegen de gangbare en door ALTHAUS verdedigde opvatting enerzijds het bezwaar, dat zij te beperkt is en de eschatologie tezeer tracht te isoleren van de overige geloofswaarheid, die, naar wij menen, geheel eschatologisch van aard is, anderzijds moeten wij haar juist afwijzen omdat zij te

---

1) In het Eschatologie-dictaat van 1925/26 handhaaft BARTH echter uitdrukkelijk het teleologisch karakter van de eschatologie (S. 1).

2) P. ALTHAUS: Die letzten Dinge (1933[4]), S. 2—4. Wij laten de misverstanden rusten, die ontstaan zijn door de verschillende opvattingen, althans formuleringen, in de eerste en latere uitgaven. Wij houden ons aan de 4e druk.

3) a.a.O., S. 4.

ruim is! Te ruim, omdat zij te formeel is en, zolang zij eschatologie omschrijft als toekomstverwachting en eindverwachting, ruimte laat voor inhoudelijk zeer verschillende verwachtingen. Dit blijkt, wanneer ALTHAUS zijn uiteenzettingen voortzet met de woorden: „Eschatologische Gedanken entstehen überall in der Menschheit... Fast alle Religionen sprechen von dem Ende dieser Welt und von ihrer Erneuerung." [1])

Wij stellen daar tegenover, dat het eschatologisch karakter niet alleen aan *heel* de christelijke prediking, maar ook *uitsluitend* aan haar toekomt. „Gedanken" — even verder spreekt ALTHAUS van „Ahnungen" —, die „überall in der Menschheit „entstehen", zijn zeker niet eschatologisch, maar metafysisch. Zeer juist merkt STANGE op: „Sobald wir einem Gedanken anmerken, dasz er auch auszerhalb der biblischen Religion gelten würde, hat er für uns seine Bedeutung verloren." [2]) Dit geldt in het bizonder van wat wij als Christenen eschatologie noemen. Buiten het christelijk belijden is er geen eschatologie en daarbinnen is niets, wat niet eschatologisch is. En zelfs, waar men voor de niet-christelijke toekomstverwachting de naam eschatologie handhaaft, zal men, bij alle vaak onvermijdelijke overeenkomst in vorm, taal en inhoud, het wezenlijke verschil in het oog moeten houden. BARTH noemt een drietal „Wesensunterschiede": 1. Christelijke eschatologie weet zich onmiddellijk betrokken op het Woord Gods en spreekt eigenlijk niet van laatste „dingen", van „het" toekomstige, maar van *de* Laatste, *de* Komende. 2. Christelijke eschatologie interesseert zich voor de toekomstige dingen niet om haarszelfs wil, maar de mens wordt hier om der wille van de openbaring, die wezenlijk eschatologisch is, voor het geheimenis van het komende geplaatst. 3. Christelijke eschatologie is niet alleen een weten van de toekomst, maar zij plaatst de mens voor de laatste beslissing; zij stelt hem „auf die Schwelle, wo sub specie aeterni seine Gemeinschaft mit Gott, aber auch seine Scheidung von ihm sichtbar wird." Tua res agitur! [3])

De vraag naar het eschatologisch karakter van het christelijk geloof heeft vooral na het optreden van de verdedigers der z.g. „consequente eschatologie" (SCHWEITZER, WEISZ, WERNER) de theologische discussie beziggehouden en zich toegespitst in het probleem van de plaats van de eschatologie in de dogmatiek en dat van de z.g. „Enteschatologisierung".

Spottend spreekt BARTH van „ein harmloses 'eschatologisches' Kapitelchen am Ende der Dogmatik" en hij poneert: „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos eschatologisch ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun." [4]) BARTH verzet zich tegen de betekenis, die in de gangbare dogmatiek aan de eschatologie wordt toegekend: „ein Versuch, nachdem über alles mögliche andere geredet ist, nun auch noch etwas über Tod, Jenseits uns Weltvollendung vorzubringen." Want het gaat hier om het einde, dat tegelijk het begin is, om de laatste dingen, die tegelijk de eerste zijn. De herinnering aan het feit, dat mensen sterven moeten, is niet *een* herinnering naast andere, maar *de* herinnering bij uitnemendheid. Daarom predikt Paulus de opstanding niet als een „Teil- oder Spezial-wahrheit", maar als „die Wahrheit, das Evangelium schlechthin." Es geht um den Inbegriff, um das Ganze der christlichen Verkündigung." [5]) Zo dient BARTH zijn theologie dan ook uitdrukkelijk aan als eschatologische theologie. Wij leven

[1]) a.a.O., S. 6.
[2]) C. STANGE: Das Ende aller Dinge (1930), S. 105.
[3]) K. BARTH: Eschatologie-dictaat (1925/26), S. 2 f.
[4]) K. BARTH: Der Römerbrief (1926), S. 484, 289.
[5]) K. BARTH: Die Auferstehung der Toten (1935³), S. 61—65.

„Zwischen den Zeiten", en ook het dogma is een eschatologisch begrip. „Die christliche Wahrheit ist von Haus aus eschatologisch."

In dezelfde geest zegt KÜNNETH van de oerchristelijke boodschap: „Sie enthält ja nicht blosz neben anderen Aussagen auch noch das Wort von der Auferstehung, sondern ihr zentraler Inhalt ist wesensmäszig durch das Zeugnis bestimmt: 'Christus ist auferstanden!' " [1]) En evenzo VAN DER LEEUW: „Het dogma van de opstanding staat niet apart; niet apart van de andere dogmata, van verzoening en verlossing, niet apart ook van de ethiek, van de practijk van het christelijk leven. De leer van de 'laatste dingen' is niet een soort glorieus slotstuk, een plechtige bekroning van het geloof der Kerk; zij staat midden in het hart van de geloofsbelijdenis." [2]) En ook J. N. SEVENSTER is van mening, dat nergens het fundamentele beginsel van de systematische opbouw zo duidelijk aan het licht komt als juist bij de eschatologie. Zij is „niet een afgesloten terrein, het staat naar alle zijden in verbinding met het geheel van de dogmatiek." [3])

Dit alles wil dus zeggen, dat de eschatologie wezenlijk, beslissend en kenmerkend voor de ganse dogmatiek moet zijn. Zo kan ALTHAUS dan ook schrijven: „In der Eschatologie laufen die Fäden der ganzen systematischen Theologie zusammen. Der Eschatologe musz fast alle seine theologischen Geheimnisse verraten: sein Verständnis der Geschichte, sein Schriftprinzip, seine Christologie, den Sünden- und Rechtfertigungsgedanken, die Lehre von Gesetz und Evangelium, ja den Begriff von Theologie als Glaubenserkennen überhaupt." [4]) En er steekt grote waarheid in de bekende raad van BIEDERMANN iedere dogmatiek van achter naar voren te lezen, omdat in haar eschatologie haar eigenlijke karakter het duidelijkst aan de dag treedt.

De eschatologische gerichtheid van de gehele dogmatiek wordt ook door HAITJEMA met kracht verdedigd. Het reserveren van de eschatologie voor de laatste bladzijden van de dogmatiek ziet ook HAITJEMA als een gevaar, omdat dit zo licht leidt tot „een al te argelooze 'Ent-eschatologisierung' van alle andere loci der dogmatiek en tot een miskenning van het eschatologisch karakter van *alle* geloofswaarheid." [5]) Maar ook tegen het andere gevaar, dat men n.l. aan de „eschatologie in engeren zin" niet toekomt, wanneer men de eschatologie laat opgaan in de verkondiging van het crisis- en beslissingskarakter van het eeuwig „nu" der transcendente werkelijkheid, dat men dus de eschatologie met de openbarings-gedachte laat samenvallen, waarschuwt HAITJEMA en hij neemt de woorden van ALTHAUS over, waarin deze dit gevaar bij BULTMANN signaleert: „Die überall eschatologische Theologie bedarf keiner Eschatologie. Wir hören nichts davon, dasz die gegenwärtige Stunde der Entscheidung, das Heute als 'letzte Stunde' über sich hinaus weist auf den jüngsten Tag. Die Eschatologie des Augenblicks, des Jetzt, zehrt die Eschatologie des jüngsten Tages auf." [6]) Daarom pleit HAITJEMA voor een eschatologisch gerichte behandeling van de andere loci en „daarnevens" een eschatologisch hoofdstuk. Liever zouden wij dit „daarnevens" vervangen door een „vanwege" of „op grond van". Juist *omdat* de dogmatiek uitloopt op het eschatologisch hoofdstuk moet de eschatologie van het begin af aan heel haar gedachtengang bepalen. Wij menen daarom dat de dogmatiek met het eschatologisch uitzicht moet aanvangen en er dan ook weer mee moet eindigen als een spiegelbeeld, als een „belasting-proef" van het gehele dogmatische leergebouw, zoals HOFFMANN het uitdrukt, die het eschatologisch hoofdstuk omschrijft als „die rückblickende Zusammenfassung dessen, was die Dogmatik an allen Punkten dorchzogen und bestimmt hat." [7])

[1]) W. KÜNNETH: Theologie der Auferstehung (1934[2]), S. 1.

[2]) G. VAN DER LEEUW: Onsterfelijkheid of Opstanding (1943), blz. 45 vlg.; wat dezelfde schrijver in zijn „Inleiding tot de Theologie" zegt over het eschatologisch karakter van alle wetenschap en van de theologie in het bizonder, zal nog nader ter sprake komen; zie beneden blz. 136.

[3]) J. N. SEVENSTER: Vox Theologica XIV (1942), blz. 4 vlg.

[4]) P. ALTHAUS: a.a.O., S. VIII. Zie ook J. KOOPMANS: De Nederlandsche Geloofsbelijdenis (1939), blz. 268, 274.

[5]) TH. L. HAITJEMA: Dogmatiek als apologie (1948), blz. 328 vlg.

[6]) P. ALTHAUS: a.a.O., S. 2 f.; TH. L. HAITJEMA: a.w., blz. 331.

[7]) G. HOFFMANN: Das Problem der letzten Dinge in der neueren evangelischen Theologie (1929), S. 118.

Zeer nadrukkelijk wijst ook GOGARTEN op deze betekenis van de eschatologie in de nieuw-testamentische verkondiging. „Das Eigentümliche der neutestamentlichen Eschatologie kommt darin zum Ausdruck, dasz *alle* seine Aussagen eschatologischen Charakter haben. Alle sprechen sie, heiszt das, von einer Wirklichkeit, die nur am Ende der Welt zugänglich ist." [1]) Het gaat steeds om „das Ende der Welt", dat niet alleen in tijdelijke zin mag worden opgevat. Voor de wedergeboren mens *is* de wereld met haar ordeningen en wetten (*de* wet!) reeds „ten einde". In Joh. 3 : 3 „ist alles gesagt, worum es bei der neutestamentlichen Eschatologie geht." „Wo solches Leben ist, da hat die alte Welt mit ihren Ordnungen keine Gültigkeit mehr, und es musz einer mit ihr am Ende sein." [2])

Het is duidelijk, dat wij ons met deze uitspraken, die nog met vele vermeerderd kunnen worden, [3]) voor de vraag bevinden naar de verhouding van geloof en hoop, die in ons derde deel nog ter sprake komt. Hier spreken wij slechts met STEUBING uit: „Christliche Hoffnung musz irgendwie im Glauben bereits gegeben sein und darf keine Addition zum Glaubensbesitz sein, sondern nur eine Explikation desselben." [4])

Onder *metafysica* verstaan wij in de ruimste zin alle kennis, die de wereld uit en van zichzelf bezit. In de ruimste zin, zowel ten aanzien van het begrip „kennis" als van het begrip „wereld". Zowel naar zijn historische herkomst als naar zijn begripmatige aanwending ligt in de naam „meta-fysica" opgesloten, dat zij onderscheiden dient te worden, maar tevens ook in het verlengde ligt van de fysica. En ook het begrip „fysica" nemen wij dan in de ruimste zin, als wetenschap van de ganse „natuur", van al het „natuurlijke", het gegevene, het fenomenale; de kennis, die de weg volgt van waarneming, analyse, hypothese en bewijsvoering, die de dingen zoekt te verklaren en te verstaan in hun samenhang en zin. Zij gaat uit van de „verschijnselen", maar haar doel is „er achter" te komen. Daarom is een absolute scheidslijn tussen fysica en metafysica tenslotte niet te handhaven en tendeert alle fysica in wezen naar meta-fysica. Achter iedere aanwijsbaar of bewijsbaar „meta" vraagt zij naar een ander, waardoor het vorige wordt „opgeheven". [5])

Zo is er steeds een verband tussen fysica en metafysica, dat nu eens bewust wordt gezocht, dan weer angstvallig vermeden. Wij kunnen de grens nimmer definitief bepalen. De ene is er nooit zonder de andere. Er is geen fysische kennis, die niet op metafysische vooronderstellingen rust en tot metafysische consequenties leidt, en er is geen metafysica, die de fysische verschijnselen buiten haar bereik kan laten. Ook daar, waar de metafysica van de hand wordt gewezen, zoals in het materialisme, dat een „meta" loochent, en in het positivisme, dat het „meta" onkenbaar acht, moeten wij toch van metafysica spreken: de metafysica van het niets of van het agnoton, om nog maar te zwijgen over de metafysische vooronderstellingen met betrekking tot het wezen en de mogelijkheid der menselijke kennis.

Hoe nauw fysica en metafysica samenhangen en hoe zij menigmaal in elkaar overgaan, demonstreert de geschiedenis van wetenschap en wijsbegeerte ten duidelijkste. Wij behoeven slechts te denken aan de atomen-leer van DEMO-

---

1) F. GOGARTEN: Der Mensch zwischen Gott und Welt (1952), S. 20 f.
2) ibid. S. 19.
3) Wij wijzen o.a. op de eschatologische richting, die THURNEYSEN aan de zielszorg geeft (Die Lehre von der Seelsorge, S. 307 ff.).
4) H. STEUBING: Zeitschr. f. syst. Theol. VII (1930), S. 467.
5) G. VAN DER LEEUW: Inleiding tot de theologie (1935), blz. 79 vlg.

CRITUS en LUCRETIUS, die zuiver metafysisch was, terwijl wij thans maar al te bitter ervaren, hoezeer zij fysisch is geworden. En omgekeerd kunnen wij zeggen, dat de begrippen van ruimte en tijd meer en meer van het terrein der fysica naar dat van de meta-fysica zijn overgebracht.

Wanneer wij met WEERSMA onder metafysica hebben te verstaan „de leer van het ware zijn, van de laatste gronden der dingen,... de leer der ware werkelijkheid, van datgene wat aan de verschijnselwereld te gronde ligt en daarboven uitgaat" [1]) dan mogen wij zeggen, dat alle wetenschap en alle wijsbegeerte naar haar wezen en in ieder geval naar haar intentie metafysisch zijn. Ieder onderscheid in methode, hoe groot het ook moge zijn, is daarbij secundair. Het komt er principieel niet op aan of de weg van het fysische naar het metafysische loopt of omgekeerd; of de methode inductief is dan wel deductief; of het systeem naturalistisch is dan wel idealistisch. Het gaat er steeds om de verschijnselen in hun veelheid, die dikwijls gereduceerd wordt tot de tweeheid van denken en zijn, geest en stof, God en wereld, te verklaren uit de eenheid van hun grond. [2])

Wij zeiden, dat metafysica de kennis is, die de wereld uit en van zichzelf bezit en wij gebruikten de begrippen kennis en wereld in de ruimste zin. Het komt er niet op aan of deze „kennis" empirisch, logisch, hypothetisch, intuïtief of existentieel van aard is, of men haar wetenschap, theorie, wereldbeschouwing, speculatie, „Wesensschau", idee of geloof wil noemen. Het komt er evenmin op aan of wij met „wereld" willen zeggen, dat deze kennis algemeen toegankelijk is dan wel het voorrecht van bepaalde ingewijden, maar wel is het nodig het begrip wereld in de ruimste zin te gebruiken om daarmee uit te drukken, dat wij de vraag openlaten of het denken over en het zoeken naar de ware werkelijkheid subjectief van de mens uitgaat dan wel objectief in de menselijke geest bewerkt wordt door een al-geest, waaraan de menselijke geest deel heeft en waarvan hij een verbizondering is, zodat in het menselijk denken zich het denken van de idee zelve voltrekt.

Het komt op deze en vele andere mogelijkheden niet aan. Waar het om gaat hebben wij uitgedrukt in de woorden „uit en van zichzelf". Hier ligt het wezenlijke verschil met wat wij het eschatologische denken hebben genoemd. Het metafysisch denken is een denken van de wereld, van de mens uit. Het geeft antwoord op het vragen, verlangen en zoeken van de mens, het komt voort uit zijn wil het ware zijn, de grond der dingen, hun eenheid en samenhang te kennen. Het gaat uit van de mogelijkheden, de verschijnselen, feiten en gegevenheden, die zich aan de mens voordoen en bouwt daarop voort. Het maakt gebruik van de „vermogens", die de mens ter beschikking staan, in de eerste plaats de rede, maar met goede gronden kunnen ook het gevoel of de wil als de voornaamste „facultas" beschouwd worden. Metafysische kennis is de kennis, die de wereld „uit zichzelf" heeft.

Maar het is ook de kennis, die de wereld „van zichzelf" heeft. Haar object is de wereld, de kosmos, het universum. Wel tracht zij de gegeven werkelijkheid

[1]) H. A. WEERSMA in „Encyclopaedisch handboek van het moderne denken" (1942), blz. 443.

[2]) Zie E. HIRSCH: Die idealistische Philosophie und das Christentum (1923), S. 40 ff.

te transcenderen, maar ook de transcendentie behoort tot het geheel der werkelijkheid en blijft dus object. Ook God heeft een plaats in de samenhang der dingen. „Metaphysica, zo zegt KORFF terecht, is een functie van het vrije denken, dat zich in ordelijke samenhang tracht bezig te houden met den laatsten grond aller dingen." Maar geloofsuitspraken zijn geen gevolg van „vrij denken" en zoeken geen „ordelijke samenhang". Zij spreken over twee grootheden, die nimmer in een ordelijke, redelijke samenhang zijn te brengen, over God en mens. 1)

Ter voorlopige formulering van het verschil tussen eschatologisch en metafysisch denken mogen wij met deze opmerkingen volstaan. Wij willen het hier gezegde thans in een tweetal onderscheidingen nader uitwerken:

1. Bijbels denken is eschatologisch denken. Het wordt allereerst bepaald door de *absolute grens* tussen Schepper en schepping, tussen God en mens, en het kan de doorbreking van deze grens slechts denken als een *sprong*.

2. Metafysisch denken daarentegen kent geen absolute grens, maar zoekt, stelt of ziet een *universele eenheid,* terwijl het binnen deze eenheid tussen werkelijke of schijnbare tegenstellingen steeds *continuïteit* ziet en ze weet te verbinden door een *weg*.

Wij zullen dus twee onderscheidingen moeten bezien: die tussen grensstellend en omvattend denken en die tussen de verbinding door sprong en door weg.

b. Grens-stellend of omvattend denken

Het volstrekte anders-zijn van God is de fundamentele bijbelse gedachte, die bewust of onbewust iedere uitspraak over God begeleidt. Het is niet gemakkelijk — zo niet onmogelijk — dit anders-zijn van God dogmatisch te formuleren. Want dat plaatst ons voor de taak het onuitsprekelijke uit te spreken, ja zelfs het ondenkbare te denken. Slechts het symbool en de gelijkenis staan tot onze beschikking.

Telkens, wanneer gepoogd wordt iets aan te duiden van de absolute grens tussen God en wereld, tussen God en mens, kan het niet anders of men moet gebruik maken van aanduidingen en omschrijvingen, die aan het gegevene zijn ontleend. Als uiterste limiet van het menselijk uitdrukkingsvermogen voor het in wezen onzegbare fungeert in de Bijbel het begrip „hemel" (Job 22 : 12; Pred. 5 : 1; Ps. 2 : 4; 11 : 4; 103 : 11; 115 : 16; Neh. 1 : 4, 5; 2 : 20; Jona 1 : 9). Maar ook het bijbelse hemel-begrip blijft een dogmatische inadaequate expressie van een religieus zuivere notie. Inadaequaat is het niet alleen als „begrip", want het doet ons niets „begrijpen", maar vooral omdat ook de hemel, zelfs al spreken wij van de „hemel der hemelen" (Dt. 10 : 14; 1 Kon. 8 : 27; Neh. 9 : 6; Ps. 68 : 34; 148 : 4) of de „hoogste hemelen" (Mc. 11 : 10 par) of de „derde hemel" (2 Kor. 12 : 2), altijd tot de schepping, de kosmos, het universum blijft behoren. Hemel en aarde zijn beide geschapen (Gen. 1 : 1; Ps. 8 : 4; 136 : 5; 146 : 6; Jes. 37 : 16; 42 : 5; 45 : 12; 51 : 13, 16; Jer. 10 :

1) F. W. A. KORFF: Christologie I, blz. 190.

12; 32 : 17; 51 : 15) en zullen ook beide weer vergaan (Jes. 51 : 6; 65 : 17; Job 14 : 12; Mc. 13 : 31 par; Mt. 5 : 18).

Binnen zijn schepping, binnen de kosmos is God niet te vinden. Daarom moet tenslotte gezocht worden naar aanduidingen die boven de hemel uitwijzen: „hoger dan de hemel" (Ps. 108 : 5), „boven de hemelen" (Ps. 108 : 6; 57 : 6, 12), en moet Gods majesteit boven aarde én hemel gesteld worden (Ps. 89 : 12; 148 : 13; Dt. 4 : 39; Joël 2 : 10; Hagg. 2 : 22; Jes. 66 : 1; Jer. 23 : 24; 31 : 37; 2 Kr. 2 : 6).

God is, naar bijbels besef, a-kosmisch. Wij betreuren het, dat H. SCHOLZ in zijn Religionsphilosophie het begrip „akosmistisch", dat hij aanvankelijk had ingevoerd om de religieuze ervaring te typeren, in de tweede druk heeft vervangen door „unirdisch", om het klaarblijkelijk gerezen misverstand te vermijden, als zou het woord „akosmistisch" de tendens naar wereldontvluchting en wereldverachting inhouden. [1] Nu betoogt SCHOLZ wel, dat hij met „unirdisch" precies hetzelfde bedoelt, maar het zal ons duidelijk worden, dat hij door deze gelijkstelling niet voldoende oog heeft voor de tegenstelling tussen eschatologie en metafysische religie en, hoezeer hij ook het verschil tussen religie en metafysica accentueert, toch telkens weer in de richting van het metafysisch denken getrokken wordt. Zijn uitgesproken sympathie voor de mystiek en zijn congenialiteit met GOETHE wijzen daar ook duidelijk op. [2]

Dat God „unirdisch" is, kan ook het griekse denken leren. Dat Hij a-kosmisch is, wordt alleen in de Bijbel beleden. [3] God is niet in de kosmos begrepen, ook niet in de hemel, die tot de kosmos behoort en geschapen is. Juist het scheppingsgeloof, zo zegt ALTHAUS terecht, handhaaft „die Selbständigkeit und Freiheit Gottes gegen die Welt." [4] En in dezelfde geest zegt GROOS: „Gott ist nicht in der Welt, sondern er ist der Heilige, Sanctus, d.h. der Abgetrennte, Eingezäunte, das 'Ganz andere'." [5] Dit bedoelt ook BRUNNER, wanneer hij God „überweltlich" noemt en spreekt van Gods „unbedingte Weltüberlegenheit". [6] Evenzo getuigt HEERING van de „wereld- en bewustzijn transcenderende Werkelijkheid Gods". [7] En zeer uitdrukkelijk spreekt GOGARTEN het uit: „Der Gott des christlichen Glaubens, der Schöpfer Himmels und der Erde, ist schlechthin überweltlich, ja mehr noch, er ist unwelthaft." [8]

Het besef van het volstrekt anders-zijn, van het a-kosmische, het „überweltliche" van God drukt de Bijbel uit door God de *Heer* en de *Schepper* te noemen en door te spreken van zijn *heiligheid* en *heerlijkheid*. En in de bijbelse vroomheid is de onmiddellijke reactie op de openbaring van God in het anders-zijn van zijn heiligheid en heerlijkheid, het *zwijgen* en de *aanbidding* (Ps. 37 : 7; 62 : 2, 6; 76 : 9; Zef. 1 : 7; Hab. 2 : 20; Job 39 : 37 v.). Deze volstrekte distantie en zwijgende aanbidding vinden wij ook — wederom met het oneigenlijk gebruik van het woord hemel — in Pred. 5 : 1, „God is in de hemel en gij zijt op de aarde, laten daarom uw woorden weinige zijn." De mens weet te leven aan deze kant van de grens, in een wereld, die eveneens aan deze kant

---

[1] H. SCHOLZ: Religionsphilosophie (1922), S. 97.

[2] Hoezeer het denken van SCHOLZ „grieks" moet worden genoemd, zal nog blijken als wij zijn beschouwingen over de onsterfelijkheid bespreken. Zie beneden, blz. 236.

[3] Weliswaar schijnt het μὴ ὄν van PLATO en PLOTINUS in een akosmische richting te wijzen, maar zowel naar zijn inhoud als naar het ten grondslag liggende zijns-begrip is deze gedachte voor het bijbelse Godsgeloof onbruikbaar.

[4] P. ALTHAUS: Die christl. Wahrheit II, S. 50.

[5] H. GROOS: a.a.O., S. 138.

[6] E. BRUNNER: Offenbarung und Vernunft, S. 25 f.

[7] G. J. HEERING: Geloof en Openbaring II, blz. 113.

[8] F. GOGARTEN: a.a.O., S. 319.

ligt. Aan de andere zijde is God. „Das höchste, was der Christ von Gott aussagen kann, ist eben, dasz er 'heilig' ist, d.h. dasz er für sich ist, dasz er bei sich selber ist." [1])

Wanneer wij dit bijbels denken eschatologisch noemen en het aldus stellen tegenover het metafysisch denken, wil dat geenzins zeggen, dat dit laatste niet van grenzen zou weten. Integendeel: ook het metafysisch denken kent grenzen tussen God en mens, tussen hemel en aarde, tussen geest en stof, tussen cultuur en natuur. Deze grenzen zijn echter steeds relatief en vallen binnen het ene systeem, waarin de werkelijkheid wordt samengevat.

Het gaat in het wijsgerig denken steeds om het systeem, de totaliteit van al het zijnde. Terecht wordt „der Wille zum System" door HIRSCH karakteristiek voor de filosofie genoemd. „System ist ihnen mehr als blosz der Zusammenhang aller philosophischen Gedanken in einem gut geordneten Ganzen... System ist ihnen vielmehr das philosophische Abbild der gesamten Wirklichkeit. Der ganze Gehalt des Daseins soll eingefangen werden in ihm." [2]) En BRUNNER zegt: „Jedes System ist aus einer monistischen Grundüberzeugung herausgeboren." [3]) God en mens worden in één kosmisch verband begrepen. Of de werkelijkheid één of meer zijnsgebieden omvat, of zij in één of meer substanties bestaat, of men meerdere „scheppingssferen" onderscheidt of een dubbele zijns-orde aanneemt, steeds is het één geheel, dat denkend wordt omspannen, of eigenlijk: dat zichzelf denkt. Dit geheel is dan de wereld, de kosmos, het universum, het Al, de Geest. Tot dit geheel behoort ook God of Hij wordt er mee vereenzelvigd. God is dan het absolute, het hoogste zijn en de hoogste idee. Denken en zijn verenigen zich in God. Religie is dan „das Wissen des absoluten Geistes von sich im endlichen Geiste" (HEGEL).

Voorzover het metafysisch denken van God spreekt, moet het God altijd een plaats aanwijzen in het geheel van het universum. Deze plaats vindt het nu eens aan het einde van een reeks, [4]) logisch-ontologisch als hoogste idee, hoogste zijn, axiologisch als hoogste goed, zedelijke wereldorde, rijk der waarden, kosmologisch-causaal als eerste, als oorzaak, als primum movens, teleologisch-finaal als laatste, als doel, dan weer in het middelpunt van een cirkel, als de alles doordringende kracht, de goddelijke kern.

Of wij hier denken aan PLATO's *το ἕν*, de idee van het goede, die aan de top staat van de „Stufenleiter von Wirklichkeiten, welche von der Eins herab bis zu der niedersten Wirklichkeit, derjenigen der Körperwelt, reichte"; [5]) of wij denken aan de „eerste Beweger", tegelijk de hoogste entelechie, bij ARISTOTELES; of aan BRUNO's opvatting van de kosmos als „die kreatürlich gemachte Wesenheit Gottes selbst", een gedachte, die wij terugvinden in SPINOZA's „Deus sive Natura" en in GOETHE's beschouwing van de natuur als „der Gottheit

---

1) G. VAN DER LEEUW: Der Mensch und die Religion, S. 54. Zie ook P. ALTHAUS: a.a.O. II, S. 34.

2) E. HIRSCH: a.a.O., S. 40.

3) E. BRUNNER: Gott und Mensch (1930), S. 7.

4) „Gott ist ein Schlusz, er steht am Ende", zegt GROOS ten aanzien van KANT's filosofie (a.a.O., S. 47); „...so steht offenbar der Gottesgedanke am Ende dieser ganzen Bewegung" (E. BRUNNER: Der Mittler, S. 82).

5) W. WINDELBAND: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, S. 102.

lebendiges Kleid"; of aan de monadologie van LEIBNIZ, waarvan GROOS opmerkt: „als oberste Monade gehört Gott eigentlich mit ins Universum hinein"; [1] of aan de gelijkstelling van God en Universum, die wij bij SCHLEIERMACHER kunnen vinden en ook bij TROELTSCH, die spreekt van „das Ganze der Welt oder Gott"; [2] steeds is God besloten in het universum.

Welk filosofisch systeem wij ook volgen en welke metafysische Gods-idee wij ook aanhangen, steeds valt de absolute grens tussen God en wereld weg en wordt óf God verwereldlijkt, óf de wereld vergoddelijkt dan wel ontkend. Terecht noemt J. DE GRAAF het Godsbegrip (het primum movens) van ARISTOTELES „de wereld zelf in haar hoogste potentie". Voor PLATO daarentegen „is het goddelijke eeuwig, maar de wereld eigenlijk geen realiteit." [3] In het door DE GRAAF besproken Oosters-Orthodoxe Christendom, en vooral in zijn anthropologie vinden wij de platonische opvattingen herhaaldelijk terug. Zo b.v. wanneer DE GRAAF, de gedachten van SOLOVJOV weergevende, zegt: „Iedere werkelijke mens wortelt met zijn diepste wezen in een eeuwige en goddelijke wereld", en spreekt van het „goddelijk karakter der menselijke persoonlijkheid". [4]

Nogmaals: voor het christelijk denken ligt de absolute grens tussen God en wereld. „Mijn Koninkrijk is niet van deze wereld", het valt buiten het gebied, dat door het kennende en denkende „ik" wordt omvat. Wat BOLKESTEIN zegt van het idealistische denken als een denken „binnen de cirkel van het ik", geldt in principe van het ganse griekse denken: „Het idealisme kent niet een grens, die niet mag overschreden worden, het wil alles-omvattend zijn." [5] Het kennen van deze niet te overschrijden grens is kenmerkend voor het bijbelse denken. MISKOTTE noemt „scheiding" een beslissend woord in het O.T., dat niet vervangen mag worden door de begrippen „spanning" of „hiërarchie", die in de heidense religie thuishoren, en hij wijst op „de wezenlijkheid der grenzen", het verweer tegen alle „kosmische vermenging". [6] De absolute grens wordt in het christelijk geloof gesteld, niet alleen door de creatuurlijkheid, maar vooral door de zonde.

En juist hierin ligt nu het wezenlijke onderscheid tussen bijbels en wetenschappelijk-wijsgerig denken, dat de Bijbel niets weet van de eenheid van God en wereld, maar slechts kent het onvoorwaardelijke en volstrekte „Gegenüber" van God en wereld, van God en mens. Het gaat in de Bijbel om de persoonlijke God, die als Heer en als Schepper boven en buiten de kosmos staat. God is „die unbedingte Person".

Het metafysisch denken bevindt zich steeds in verlegenheid, wanneer het nadenkt over de persoonlijke God. In de meeste gevallen zal het er de voorkeur aan geven over God niet als persoon te spreken, maar als over een abstractum,

---

1) H. GROOS: a.a.O., S. 68.
2) R.G.G., s.v. Religion.
3) J. DE GRAAF: De anthropologie in de moderne russische wijsgerige theologie (1949), blz. 119.
4) ibid. blz. 43 vlg
5) M. H. BOLKESTEIN: Het Ik-Gij-schema in de nieuwere philosophie en theologie (1941), blz. 5.
6) K. H. MISKOTTE: Edda en Thora (1939), blz. 68 vlg.

een neutrum, de „godheid", het „Opperwezen". Het is bekend, hoeveel moeite SCHLEIERMACHER gehad heeft met de gedachte van de persoonlijke God. Een van de verdiensten van het reeds meermalen genoemde boek van GROOS is het uitvoerige onderzoek naar de plaats en de betekenis van de Godsidee in het idealistische denken. En het wordt daarbij telkens weer duidelijk, dat het voor dit denken onmogelijk is de ontologische transcendentie, de „Gegenständlichkeit" Gods vast te houden, ook waar men de band met het Christendom tracht vast te houden. Zuiverder en onmiddellijker dan alle idealistische christenen en alle christelijke idealisten heeft Gretchen in GOETHE's Faust het onderscheid gevoeld, wanneer zij na haar aanvankelijke instemming met Faust's idealistische belijdenis:

„das ist alles recht schön und gut;
ungefähr sagt das der Pfarrer auch,
nur mit ein bischen andern Worten",

tenslotte toch moet zeggen:

„steht aber doch immer schief darum;
denn du hast kein Christentum."

De God van het christelijk geloof *is* niet „Natur", „Gefühl", „Idee", „Geist", „Postulat", „sittliche Weltordnung", „Sein", „Begriff des Absoluten", „das Absolute", maar Hij is... God!

Een tekenend en beslissend criterium is de plaats van het gebed en de aanbidding. Waar zij in de metafysische religie voorkomen — en dat is geen uitzondering — is de persoonlijke gespreks-verhouding vervangen door de contemplatie, de eenwording, de mystiek. [1]) Op dit zeer wezenlijke — misschien het meest wezenlijke verschilpunt tussen eschatologisch en metafysisch denken kunnen wij thans niet verder ingaan. Dat hier echter de vraag ligt, waarmee de christelijke vroomheid zich steeds tot alle „griekse" denken richt, is duidelijk.

De vraag doet zich voor in hoeverre BRUNNER gelijk heeft, wanneer hij, blijkbaar met instemming, de stelling van KIERKEGAARD aanhaalt, „dasz jedes System — mag sein Inhalt sein, was er will — als solches pantheistisch, also mit dem christlichen Gottesgedanken unvereinbar sei." [2])

Deze gedachte vindt steun bij GUNNING, die naar aanleiding van LESSING's uitspraak, dat er geen andere filosofie is dan die van SPINOZA, opmerkt, dat men dit wel een overdreven bewering kan vinden, maar dat toch uit de geschiedenis blijkt „dat voor hooger aangelegde naturen het pantheisme op den duur, zoo men buiten het geloof blijft, niet te vermijden is." [3]) En wij kunnen niet anders doen dan de juistheid van deze gedachte erkennen, wanneer GUNNING het pantheisme typeert als „alle eindige dingen houdende voor openbaring van het ééne Al, het onpersoonlijke Absolute." [4]) Dit is inderdaad de strekking van het metafysisch denken. En zo wij al bezwaar mogen hebben tegen de vèrgaande stellingen van KIERKEGAARD en GUNNING en ruimte zouden willen laten voor een theïstische wijsbegeerte, dan nog moeten wij toegeven, dat het pantheïsme in ieder geval onverenigbaar is met het christelijk geloof, ja zelfs in 't geheel geen religie kan worden genoemd, zoals ook STANGE, zich aansluitend bij KANT en SCHLEIER-

[1]) Zie H. GROOS: a.a.O., S. 129 ff., 137 ff.
[2]) E. BRUNNER: Gott und Mensch (1930), S. 3.
[3]) J. H. GUNNING JR: Spinoza en de idee der persoonlijkheid (1876), blz. 20.
[4]) ibid. blz. 59 vlg.

MACHER, betoogt. Hij tracht het pantheïsme te definiëren als „diejenige Auffassung, welche die wissenschaftliche Welterkenntnis in ihrer Totalität für Religion nimmt." [1])

Daarom is de vraag, of de naam pantheïsme terecht gebruikt wordt voor die stelsels, die hem dragen, en of wij niet beter doen deze naam te vervangen door die van „panentheisme", zoals o.a. door GROOS wordt voorgesteld, [2]) betrekkelijk irrelevant: voorzover het pantheïsme de gelijkstelling van God en de wereld in haar verschijningsvorm wordt bedoeld, moeten wij inderdaad vaststellen, dat deze opvatting door de grote pantheïsten als SPINOZA niet wordt gehuldigd: God is hun veel meer dan de wereld en de wereld vertegenwoordigt slechts twee van de oneindig vele attributen van God, zij is slechts het „kleed" van God; de wereld gaat wel in God op, maar God niet in de wereld en zo zou er inderdaad reden zijn de voorkeur te geven aan de naam panentheïsme. Wanneer wij echter — en zo moet de werkelijke intentie van het pantheïsme worden verstaan — het „pan" zien als het Al, dat alles omvat, de totaliteit van al het zijnde, het Universum, de kenbare en onkenbare wereld tesamen, [3]) dan wordt de gelijkstelling van dit Al met God terecht als pantheïsme aangeduid. Maar dan vinden wij daarin een reden te meer om KIERKEGAARD en GUNNING gelijk te geven en te zeggen, dat alle wijsgerig denken in zulk een pantheïstische richting tendeert! En niet zonder reden noemt ALTHAUS de idealistische geschiedenis-filosofie „Geschichtspantheismus". [4])

c. Sprong of continuïteit

Uit deze eerste onderscheiding tussen eschatologisch en metafysisch denken, als die tussen grens-stellend en omvattend denken, vloeit onmiddellijk de tweede voort: in het bijbels denken kan de verbinding tussen God en wereld, tussen God en mens niet anders gezien worden dan als een sprong, terwijl het metafysisch denken weet van een weg, een denkbare of aanwijsbare continuïteit.

In het griekse denken is de wezenlijke en ideale verhouding die van de eenheid, in het bijbelse denken die van de gemeenschap. De gemeenschap laat de grens bestaan, maar overbrugt haar; de eenheid ontkent de grens of wist haar uit.

Er is in het metafysisch denken steeds een weg tussen God en wereld. God is op de een of andere wijze in de wereld te vinden, uit de wereld te kennen en de wereld is uit God te verklaren. Het kent niet de absolute grens, „die Todesgrenze". Wij willen dit onderscheid in het kort illustreren aan de begrippen schepping, zonde, genade en openbaring.

1. *Schepping*

Het onderscheid treedt al dadelijk aan het licht, wanneer ten aanzien van het begin der dingen in het bijbels denken gesproken wordt over de „schepping" en in het griekse denken over het „ontstaan".

Terwijl de Bijbel de schepping ziet als ondoorgrondelijke daad Gods, waarin de wereld haar „oorsprong" vindt — in deze „oer"-sprong komt ook etymologisch het sprong-begrip duidelijk naar voren — spreekt het metafysische denken van een „oorzaak", een eerste zaak of substantie, een prima materia en een primum movens. En waar aan de ene zijde alleen maar sprake is van

---

1) C. STANGE: Das Ende aller Dinge (1930), S. 34.
2) H. GROOS: a.a.O., S. 39.
3) In deze zin gebruiken ook wij in onze gedachtengang het woord „wereld".
4) P. ALTHAUS: Die christl. Wahrheit I, S. 125.

creatie, tracht men aan de andere zijde het ontstaan der dingen te vatten in begrippen, die ontleend zijn aan de *procreatie,* de generatie. [1])

Het maakt in wezen geen verschil of over het ontstaan der wereld gesproken wordt in de biologische beeldspraak der procreatie, of in neo-platonische — tenslotte aan de fysica ontleende — termen van emanatie en evolutie of in idealistische omschrijving als over de dialectische zelfbeweging der idee, die zich ontvouwt in de veelheid van het eindige zijn. Van Schepping en Schepper is in geen geval sprake, tenzij als voorstellingen in de vorm van gelijkenis (HEGEL). FICHTE ontkent de schepping uitdrukkelijk. [2])

Het bijbelse denken maakt volle ernst met het begrip oorsprong. Het duidt onmiskenbaar het daadkarakter van de schepping aan: de schepping is de oerdaad Gods, gegrond in zijn wil, bewerkt door zijn woord. De wereld is niet te verklaren uit het wezen Gods, maar alleen uit zijn souvereine wil. Van continuïteit tussen God en wereld is hier geen sprake.

Daar tegenover heeft het wijsgerig denken steeds weer deze continuïteit gezocht en het heeft God gelijkgesteld met de „laatste oorzaak", hetzij in de zin van ARISTOTELES als doeloorzaak, hetzij als voortbrengende wereldgrond (Neoplatonici), als „natura naturans" (CUSANUS), als „Urgrund" en „Ursache" (BOEHME), als „principium" en „causa (BRUNO). Bij PARACELSUS komt de generatie-gedachte duidelijk te voorschijn in de idee van de „matrix". Ook een denker als LEIBNIZ, die toch aan het scheppingsgeloof tracht vast te houden, spreekt van „monades créés ou dérivatives", die ontstaan „par des fulgurations continuelles de la Divinité." [3])

Zo kan GROOS de tegenstelling tussen bijbels en idealistisch denken gelegen zien in het antwoord op de vraag „ob die Welt geschaffen oder geboren wird." [4]) Terwijl de Aufklärung op deze vraag nog een bijbels — zij het ook deïstisch opgevat — antwoord geeft, laat het idealisme de wereld niet uit de wil, maar uit het wezen Gods voortkomen. Maar daaruit volgt dan tevens de vraag naar de grond van de schepping en het blijkt, dat het idealisme met het opgeven van de Schepper-idee ook de vrijheid van de schepping moet prijsgeven en tot de noodwendigheid van de schepping moet besluiten, waarmee dan ook de gedachte van de eeuwigheid der schepping (creatio continua) en dus ook de eeuwigheid van de wereld gepaard gaat. En dit betekent niet alleen een tegenstelling tot het bijbels begrip van de schepping als vrije en eenmalige daad Gods, niet alleen het onderscheid tussen de opvattingen van de schepping als „sprong" en als „worden", maar ook, dat God niet de eerste en de laatste, de enige, de almachtige is, dat achter God een andere macht oprijst, die zijn wezen bepaalt, ja zelfs voortbrengt en zijn handelen voorschrijft. Men denke b.v. aan SCHELLING's „Urgrund" of „Ungrund", waaruit God „geboren" wordt. En daarmee is het idealisme dan weer in de onmiddellijke nabijheid van het

---

1) Hiermee schijnen teksten als Gen. 2 : 4a, Ps. 90 : 2 in tegenspraak te zijn. Zij moeten o.i. als beeldspraak of onbewuste overname van oudere uitdrukkingen verstaan worden.

2) Zie vooral: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.

3) Monadologie, nr. 47.

4) H. GROOS: a.a.O., S. 40 ff.

oude griekse denken, dat God doet voortkomen uit de chaos, de oer-materie, het niet-zijnde, die uit-zich-zelf scheppend, voortbrengend zijn. Met de wereld is ook God geworteld in de oergrond, met de wereld eeuwig wordend en één van wezen. [1])

Wij onthouden ons hier van kritische bespreking van dit probleem en constateren slechts het principiële verschil tussen beide denkwerelden. Slechts de immanente kritiek van het wijsgerig denken zou kunnen leiden tot de aporie, die in GUNNING's samenvattend oordeel ligt besloten, „dat een bespiegeling die van geen schepping wil weten, nimmer den overgang van 'het oneindige' tot het eindige, noch den band tusschen beide, vinden kan." [2]) De vraag is slechts hoe „bespiegeling" wèl van schepping zou kunnen weten! [3])

De betekenis van het bijbelse scheppingsgeloof formuleert BRUNNER aldus: „Die 'Schöpfung aus dem Nichts' ist der Ausdruck des unbedingten, souveränen Herrseins Gottes, seiner unbedingten Weltüberlegenheit und seines unbedingten Geheimnisses." [4]) „Der in Kontinuität mit Ich und Welt erkannte Gott ist wohl der Welt*grund,* aber nicht der Welt*schöpfer*... Schöpfung heiszt absolute Schranke zwischen Gott und Welt." [5])

2. *Zonde*

Wanneer de Bijbel spreekt van de zonde, dan bedoelt zij die volstrekte verwijdering van God, waarin de mens zichzelf heeft gebracht door het onbegrijpelijke gebeuren van de *val.* Evenmin als de schepping uit een wezensemanatie Gods te verklaren is, kan de zonde uit de schepping verklaard worden. Hier is slechts sprake van een „sprong" — in dit geval een sprong in de afgrond — en daarom een „val"; er is geen continuïteit.

Het metafysisch denken daarentegen, dat ook hier de continuïteit handhaaft, spreekt niet van de val, maar van de *afval* die zich met of in de schepping voltrekt, en gelijk de wereld uit het wezen Gods is voortgekomen, zo moet ook de zonde uit het wezen van de wereld en de mens kunnen worden verklaard. Het ziet wel een tegenstelling, maar geen tegenover-stelling.

De gevallen mens van de Bijbel is gevallen uit zijn oorspronkelijke staat, uit zijn oorspronkelijke bestemming als beeld Gods. Maar in het griekse denken valt de mens uit de goddelijke wereld, doch hij behoudt zijn goddelijk wezen. Hoezeer de beschouwingen over de zonde in het wijsgerig denken ook uiteenlopen, variërend van ogenschijnlijk zeer nauwe aansluiting bij het christelijk zonde-begrip (zoals b.v. het „radikal Böse" van KANT) tot volstrekt onchristelijke opvattingen (zoals b.v. de beschrijving van de zondeval als „die glücklichste und gröszte Begebenheit in der Menschengeschichte" bij SCHILLER en HEGEL's opvatting, dat de mens juist door de zonde onsterfelijk is geworden), één zijn zij alle hierin, dat de zonde in het wezen van de schepping besloten

[1]) K. H. MISKOTTE wijst op verwante opvattingen in de Germaanse religie (Edda en Thora, blz. 53).

[2]) J. H. GUNNING: Spinoza en de idee der persoonlijkheid (1976), blz. 36.

[3]) Hier ziet ook J. DE GRAAF de „crux van het platonisme, namelijk de betrekking der ideeën tot de empirische werkelijkheid" (a.w., blz. 119).

[4]) E. BRUNNER: Offenbarung und Vernunft, S. 46.

[5]) E. BRUNNER: Der Mittler, S. 237.

ligt. [1]) Óf de schepping wordt zelve als de zondeval gezien (zo reeds PLATO en later BOEHME en vooral SCHELLING), óf in de schepping heeft de zonde haar noodwendige plaats, hetzij als het nog onvolmaakte, tengevolge van de „unzureichende Mitteilung des Geistes" aan de eerste Adam (SCHLEIERMACHER),[2]) op zichzelf dus slechts een negativum, hetzij als de noodzakelijke tegenpool van het goede, zodat het steeds op het goede betrokken is, er de voorwaarde van is, een moment in de zelf-ontvouwing, de zelf-ontwikkeling Gods door de „Entzweiung" tot de eenheid. Een positieve waardering van de zonde is dan mogelijk en hand in hand met de beschouwing van de schepping als zondeval gaat die van de zondeval als schepping, van de zonde als creatieve macht, als waagstuk, als verzelfstandiging van de mens tot autonoom, zedelijk wezen. SCHLEIERMACHER's conclusie: „So musz irgendwie die Sünde durch göttliche Ursachlichkeit bestehen" [3]) bevat in nuce het wezen van alle metafysische beschouwingen over de zonde. En dit betekent tevens, dat aan de zonde het karakter van schuld wordt ontnomen. In de plaats van de schuld treedt de onvolkomenheid, het nog-niet, de zonde is óf een noodzakelijk complement van het goede, óf zij is niet anders dan schijn, een „Wahn" (FICHTE).

Terecht merkt BRUNNER op, dat het moderne denken met het probleem van het boze geen weg weet en daarom slechts getracht heeft het weg te verklaren. Want „wer das Böse anerkennt, verzichtet ein für allemal auf das System", en wij zagen reeds hoe het metafysisch denken bovenal het systeem zoekt. De zonde doorbreekt juist het systeem, zij is volstrekt irrationeel, ja anti-rationeel. [4])

3. *Genade*

In de lijn van de continuïteit tussen God, schepping en zonde ligt nu ook de genade. Is de weg van schepping en zonde die van het verlies van de wezenlijke eenheid, de weg van verbizondering, begrenzing, maar toch met behoud van het oorspronkelijk goddelijk wezen, dan is de weg der genade die van het herstel van de eenheid, de vergoddelijking, de verlossing uit de begrenzing, de vervolmaking van het onvolkomene. Het is de weg van de mens tot God, van beneden naar boven.

Deze griekse vorm van godsdienstigheid wordt door NYGREN zo voortreffelijk getekend als die van de Eros. Uiteraard heeft NYGREN de gesublimeerde, gespiritualiseerde, platonische Eros op het oog, waarvan het doel is „de délivrer l'âme des liens du monde sensible et de l'élever au monde transcendant, céleste". [5]) Maar ook in deze „forme supérieure", deze „sens sublimé", blijft hij toch eros, wel een sublimatie, maar dan toch van de „éros vulgaire, l'amour physique", wel hemels, maar toch een vorm van de aardse, menselijke eros, „le degré suprême de son genre". [6]) Weer zien wij dus de continuïteit van goddelijk en menselijk, het goddelijke als „Steigerung" van het menselijke, zoals het menselijke het onvolkomene van het goddelijke was.

---

[1]) Zo ook L. J. VAN HOLK in de bundel „Anthropologische verkenningen", blz. 27.
[2]) Der Chr. Glaube, § 94, 3.
[3]) Der Chr. Glaube, § 79.
[4]) E. BRUNNER: Der Mittler, S. 99. Zie vooral: Der Mensch im Widerspruch, S. 105 ff.
[5]) A. NYGREN: o.c. p. 44.
[6]) ibid. p. 45.

Daartegenover staat dan de agape, als de liefde Gods, die nimmer langs de weg der sublimatie van welke eros dan ook te vinden is. Zij is niet gradueel, maar wezenlijk van alle menselijke liefde onderscheiden. Zij hebben niets met elkaar te maken en het is de armoede van onze taal, dat wij voor beide slechts het woord „liefde" bezitten. De agape is de liefde Gods, die de mens met Zich in gemeenschap brengt door Zichzelf te geven. Deze liefde is niet gegrond in enige kwaliteit van de mens, noch in enige verdienste van de kant van de mens, noch in de waarde — de „oneindige" waarde volgens HARNACK — van 's mensen ziel en evenmin in zijn berouwvolle nederigheid. „L'originalité de la communion chrétienne avec Dieu consiste en ce qu'elle se fonde exclusivement sur l'agapè divine. La qualité, bonne ou mauvaise, de ceux qui sont l'objet de l'amour divin, n'entre plus en ligne de compte. A la question: pourquoi Dieu nous aime-t-il? il n'y a qu'une réponse juste: parce qu'il est amour." 1) De agape is spontaan, ongemotiveerd, zij schept leven en gemeenschap en is alleen maar te begrijpen als daad van God, „acte divin, créateur, acte de puissance", exousia. En de liefde, die van de mens wordt verlangd, is niet anders dan een weerspiegeling van deze liefde Gods, „spontanée et non motivée, libre de tout calcul, sans limite ni conditions". 2)

Juist deze liefde — NYGREN houdt tegenover HARNACK en REITZENSTEIN vol, dat Paulus dezelfde opvatting van de Agape huldigt — stelt Paulus boven de weg van de gnosis en zeer terecht wijst NYGREN op de enge verwantschap, ja wezenlijke identiteit van gnosis en eros. Paulus stelt tegenover beide de agape (1 Kor. 13). „Avec un sens étonnamment sûr, id découvre la différence fondamentale qui existe entre ces deux phénomènes si voisins en apparence, la gnose et l'éros d'une part et l'agapè d'autre part. La gnose est égocentrique, l'agapè théocentrique." 3) De agape is voor Paulus „le paradoxe par excellence". 4) En sprekend over Paulus' bekering, komt NYGREN tot de conclusie: „Paul reconnaît qu'aucune voie mène à la justice. Ni l'accomplissement de la Loi, ni la pénitence, ni l'humilité ne mènent à Dieu. Paul a compris toute la gravité du fait qu'il n'y a point de voie qui aille de l'homme à Dieu et que, seule, existe la voie qui mène de Dieu à l'homme. Sa position est absolument théocentrique. Rien ne vient de l'homme." 5)

Wij menen, dat met deze verwijzing naar NYGREN's beschouwingen voldoende duidelijk is gemaakt, waar het verschil ligt. Ook waar in de plaats van de eros andere aspiraties worden gesteld, die trouwens naar grieks besef reeds in de eros besloten liggen, ethische, wijsgerige, aesthetische, mystieke, het gaat steeds om de weg van de mens tot God, de weg van beneden naar boven, die immers door de zonde niet radicaal is afgesloten omdat de mens tòch het goddelijke, hoezeer ook beperkt of verduisterd, in zich heeft en het vermogen tot God te komen niet heeft verloren. De Bijbel evenwel verkondigt de weg van boven naar beneden, de weg van God, die Zichzelf geeft aan de wereld, de Christus-

1) A. NYGREN: O.C. p. 73.
2) ibid. p. 93.
3) ibid. p. 153.
4) ibid. p. 168.
5) ibid. p. 117.

weg, waarvoor het griekse denken, ondanks alle reverentie voor de Christus, tenslotte toch geen ruimte heeft.

Genade, verzoening, verlossing worden in het metafysisch denken steeds op de een of andere wijze in continuïteit gedacht met het gegeven mens-zijn. In de verlossing „gibt er keine wirkliche Wende, sondern einen kontinuierlichen Flusz. Unerlöstheit geht allmählig in Erlöstheit über", zegt BRUNNER ten aanzien van de wijsgerige Christus-opvattingen en hij werkt het onderscheid tussen deze opvattingen en die van het christelijk belijden zo uitvoerig uit, dat wij niet anders kunnen doen dan naar zijn uiteenzettingen te verwijzen. [1]) En GROOS zegt categorisch: „Eine idealistische Versöhnungslehre ist unmöglich."

Hiermee hangt onmiddellijk samen, dat het heil, waar de wijsgerige religiositeit naar uitziet, van geheel andere aard is dan dat van de bijbelse verwachting. Het gaat in het ene geval om eenheid, in het andere om gemeenschap. „D'après la conception grecque, il n'y a pas, au sens propre, de communion réelle avec Dieu", zegt NYGREN terecht. [2])

4. *Openbaring*

Tenslotte mogen wij het verschil tussen grieks-wijsgerig en bijbels-eschatologisch denken nog aanwijzen in de noëtische sfeer. [3])

Het gaat hier uiteraard om de verhouding van rede en openbaring, maar wij mogen ons niet aan een ongeoorloofde simplificatie schuldig maken door te vergeten, dat ook het bijbels denken niet buiten de rede kan omgaan en dat in het griekse denken aan openbaring een belangrijke plaats wordt toegekend. Het wezenlijke onderscheid is gelegen in de visie, die men aan beide kanten heeft op de betekenis, het wezen, de grenzen en de onderlinge verhouding van rede en openbaring. Deze kan metafysisch dan wel eschatologisch zijn. „Was die Philosophen Offenbarung nennen, ist etwas anderes, als was der Glaube so heisst." [4])

De Bijbel geeft ons geen enkele aanleiding de rede ook maar in het minst te diskwalificeren. „Geen enkele religie, ook de meest primitieve niet, is geheel zonder denken", zegt VAN DER LEEUW, die ook heeft opgemerkt: „Adam, die de dieren hun namen geeft, is de eerste man van wetenschap." [5]) Langs de weg van redelijk denken komen Joden en Christenen zowel als Grieken tot wetenschap en wijsbegeerte als „spontane, vom menschlichen Subjekt *ausgehende* Erkenntnis". [6])

Onbegrensd is de macht van de mens binnen de wereld der schepping (Ps. 8 : 7). En deze heerschappij wordt mede door de rede, de kennis, uitgeoefend. [7]) Maar deze wijsheid begint en eindigt daar, waar God, de Verborgene, zijn grenzen stelt (Spr. 1 : 7, Dt. 29 : 29). Daarom is het dwaasheid

1) Zie vooral: Der Mittler.

2) A. NYGREN: o.c., p. 225.

3) Zie voor deze problematiek vooral: E. BRUNNER: Offenbarung und Vernunft (1941); G. J. HEERING: Geloof en openbaring (1937).

4) E. BRUNNER: a.a.O., S. 44.

5) G. VAN DER LEEUW: Inleiding tot de theologie (1935), blz. 198 en 16.

6) M. SCHELER: Vom Ewigen im Menschen (1921), S. 69.

7) W. EICHRODT wijst er op, dat in de naamgeving niet alleen de kennis van het wezen, maar ook de „Verfügungsgewalt" ligt opgesloten. (Theol. d. A.T. II, S. 15).

God in het menselijk machtsgebied te willen trekken, Hem tot object te maken, Zijn daden te willen doorgronden (Job 38 en 39), te oordelen over Zijn bestaan (Ps. 14 : 1).

Wanneer nu het geloof van openbaring spreekt, dan betekent dat niet, dat daardoor de grens wordt opgeheven, maar juist dat zij gehandhaafd wordt, dat God zich te kennen geeft als de Verborgene en Ondoorgrondelijke, die woont in een „ontoegankelijk licht" (1 Tim. 6 : 16). Het geheimenis behoort tot het wezen Gods en de grens van het menselijk kennen is door God zelf gesteld; het is de grens van boven af. Daarom is openbaring naar bijbels besef altijd tegelijk verberging. „De verberging komt voort uit het karakter der openbaring zelve, het is de eigen inhoud der openbaring, die haar, van binnen uit, tot verberging maakt." [1]

Ook het griekse denken weet van de begrenzingen van het menselijk kennen. Maar hier is het de onvolmaaktheid van het menselijk inzicht zelf, dat de grens stelt, en niet het wezen en de wil Gods. Doch deze grens is relatief, verschuifbaar, incidenteel en voorlopig. Zij draagt het karakter van een „nog niet", maar zij kan worden opgeheven, wanneer dieper inzicht wordt geopenbaard; het is de grens naar boven toe.

Openbaring ligt dan ook, naar grieks besef, in het verlengde van de rede. Datgene, wat geopenbaard wordt, verschilt niet wezenlijk van datgene wat de mens ook door eigen redelijk denken zou kunnen bereiken, wanneer een volmaakt inzicht zijn deel was. [2] Zo is openbaring een aanvullende en vervolmakende hulp op de weg van de mens tot God, een „plus", dat bij de rede kan worden opgeteld, of waardoor de rede zich „bewust" wordt van wat in wezen reeds in haar besloten lag. Of men daarbij met PLATO uitgaat van de praeexistentie en de verwantschap van geest en ideeënwereld, of meer spinozistisch de Godservaring als vervulling van ons wezen wil zien, de zaak blijft dezelfde: openbaring is intuïtie, bewustwording, vervolmaking, vervulling. [3] Er is continuïteit tussen rede en openbaring. Steeds klinkt het „gratia perficit naturam" door.

Bizonder instructief toont GROOS het verschil met de bijbelse openbaringsgedachte aan door vergelijking van SCHILLER's

„Was kein Ohr vernahm, was die Augen nicht sah'n,
Es ist dennoch das Schöne, das Wahre.
Es ist nicht drauszen, da sucht es der Tor;
Es ist in dir, du bringst es ewig hervor."

met Paulus' woorden: „Wat geen oog heeft gezien en geen oor heeft gehoord en *wat in geen mensenhart is opgekomen,* al wat God heeft bereid voor degenen, die Hem liefhebben" (1 Kor. 2 : 9).

De openbarings-gedachte der Grieken, die samenhangt met de kosmische aard van de goddelijke waarheid, [4] ligt ten grondslag aan het metafysisch

---

1) F. W. A. KORFF: Christologie I, blz. 81.

2) Over deze opvatting van openbaring bij AUGUSTINUS zie: TH. L. HAITJEMA: Augustinus' Wetenschapsidee (1917).

3) H. GROOS: a.a.O., S. 50.

4) Zie W. B. KRISTENSEN: Het leven uit de dood, blz. 200.

denken. Openbaring vindt plaats binnen het raam van de kosmos en haar inhoud ligt binnen het geheel, dat door de geest wordt omvat. Zij openbaart de „eeuwige waarheid", die met God wordt gelijkgesteld. Zo vallen tenslotte godsdienstig en wijsgerig waarheidszoeken samen als „liebesbestimmter Aktus der Teilnahme des Kernes einer endlichen Menschenperson am Wesenhaften aller möglichen Dinge". [1])

Hand in hand met de „redelijkheid" van God gaat de goddelijkheid van de rede. „Die Vernunft ist der höchste Begriff des Idealismus; sie ist der eigentliche Gott.... Einmal hängt nicht die Vernunft von Gott ab, sondern Gott von der Vernunft. Die Vernunft ist souverän und begründet den Gottesglauben. Und dieser... ist im Wesentlichen Vernunft... Der Gottesgedanke paszt in das System der Vernunft und ist somit begründet... Die Wirklichkeit Gottes ist die Vernünftigkeit Gottes, der Grund Gottes ist die Vernunft, und der eigentliche Gott ist im Grunde die Vernunft." [2])

De Bijbel weet van God, openbaring en waarheid alleen maar eschatologisch te spreken. Openbaring komt tot ons van buiten de grenzen van de wereld en de rede. Zij is nimmer in te voegen in het systeem van het denken, dat zichzelf denkt. Zij sluit niet bij het denken aan, maar openbaart het ondenkbare. Zij bevat geen vermeerdering van ons „inzicht", maar opent een „uitzicht", waarmee het continuë denken wordt doorbroken. Zij is een „Sprengung": „Der Ichkreis wird aufgesprengt", zegt BRUNNER. [3])

Openbaring in bijbelse zin is een gebeuren, een daad, een boodschap, een ontmoeting, waarin God geen waarheden, maar Zichzelf bekend maakt. „Offenbarung ist ja nicht ein Etwas, eine Sache, sondern ein Vorgang, ein Geschehnis, und zwar ein Geschehnis in und an uns... Offenbarung ist ja nie bloss Mitteilung eines Wissens, sondern lebenspendende und lebenumschaffende Gemeinschaft." [4]) BRUNNER wijst er op, dat de bijbelse boodschap niet, zoals in andere religies en in de filosofie, als leer of als mythe wordt meegedeeld, maar als verhaal, epos, geschiedenis. [5]) En als een der belangrijkste kenmerken van de bijbelse openbaring noemt BRUNNER de „Personhaftigkeit". [6])

Daarom is openbaring niet een denkbare mogelijkheid, geen weg tot Godskennis; geen eenwording, maar gemeenschap-stichting; geen „Anschauung" van de zijde van de mens, maar „Anspruch" van de kant van God; een ondenkbare mogelijkheid, een „sprong", die van de kant van de mens slechts beantwoord kan worden door de sprong van het geloof.

Het beeld van de „weg" tot God, waarop de openbaring de rede te hulp komt, vinden wij terug in de bekende „viae", de via negationis, eminentiae, causalitatis, waarmee de middeleeuwse dogmatiek opereerde. Het is niet toe-

---

[1]) M. SCHELER: Vom Ewigen im Menschen (1921), S. 68.
[2]) H. GROOS: a.a.O., S. 63 f.
[3]) E. BRUNNER: Dogmatik I, S. 131.
[4]) ibid. S. 23 f. Offenbarung und Vernunft, S. 26.
[5]) ibid. S. 41. Zie in verband hiermee de stelling van O. CULLMANN, „dasz alle christliche Theologie ihrem innersten Wesen nach biblische Geschichte ist." (Christus und die Zeit, S. 19)
[6]) E. BRUNNER: Offenbarung und Vernunft, S. 24 f. Cf. P. ALTHAUS: Die Christl. Wahrheit I, S. 32.

vallig, dat men deze methode ontleende aan de Neo-platonici, wier religiositeit bestond in het zoeken van de ἴδος ἄνω. Het gaat steeds weer om de van de mens uit gestelde en beantwoorde vraag naar God. Dat deze vraag er is en zeer wezenlijk is, kunnen wij niet ontkennen. Maar door Gods openbaring mogen wij weten, dat een andere vraag primair is: die van God naar de mens. Hierover zegt BAUHOFER, even treffend als schoon: „Die Gottesfrage ist in Wirklichkeit nicht eine Frage, die der Mensch an das Dasein hat; sie ist nicht ein 'Problem', das ihm irgendwann zu lösen aufgegeben ist und mit dem er sich also *auch* beschäftigen kann und womöglich beschäftigen soll.... Die 'Gottesfrage' ist nicht *unsere* Frage über eine unbekannte Grösze, eine Frage, die auszumachen wir uns herbeilassen können oder auch nicht — es ist die Frage, die von Gott aus *an uns* gestellt ist, die Frage, die Gott selber uns stellt... In der 'Gottesfrage' geht es um Sein oder Nichtsein des Menschen." 1) Problematisch is niet God, maar de mens. De God-zoekende en vindende mens is een griekse verschijning; de Bijbel getuigt van God, die de mens zoekt en vindt.

In dit licht wordt ons ook het griekse karakter van iedere theodicee duidelijk. Zeer terecht merkt GROOS op: „Und doch bedeutet gerade diese Tatsache, dasz Leibniz eine Theodicee überhaupt für nötig hält, den ersten Schritt vom christlichen Geiste weg" en hij vervolgt: „Der Gedanke der Theodicee taucht zwar hier und da an der Peripherie des Christentums, in der Apologetik, auf, aber im eigentlichen religiösen Leben des Christen spielt er keine Rolle, und wenn er es tut, so ist das ein Krankheitssymptom." 2)

Nadat wij aldus getracht hebben het onderscheid tussen grieks en bijbels denken weer te geven, moeten wij nog enige aandacht besteden aan enkele begrippen, die gewoonlijk in onmiddellijk verband met dit onderscheid worden gebruikt.

1. Er bestaat zeker aanleiding de beide denkwerelden tegenover elkaar te stellen in de formule *immanentie-transcendentie*. Wij zouden daarmee kunnen aansluiten bij TROELTSCH, die alle vormen van godsdienst in twee typen groepeert: de immanent-pantheïstische en de transcendent-personalistische, ook al bedoelt hij daarmee niet het onderscheid tussen „griekse" en christelijke godsdienstigheid uit te drukken: hij ziet beide typen als mogelijkheden ook binnen het Christendom. 3)

Wij achten de tegenstelling immanent-transcendent, althans in deze vorm, onbruikbaar. Er is tussen beide begrippen een polair verband, zij veronderstellen elkander. Alleen het transcendente kan immanent zijn, alleen het immanente kan transcenderen. 4) Het is daarom niet juist de immanentie uitsluitend te verbinden met het pantheïstische — liever zeggen wij: metafysische — denken en de transcendentie uitsluitend met het personalistische — wij zeggen: eschatologische — denken. Dat ook het pantheïsme het niet zonder de transcendentie kan stellen spreekt vanzelf, en dat het bijbels denken ook van de immanentie weet, lijdt evenmin twijfel en wordt ook door ALTHAUS tegenover TROELTSCH volgehouden. 5)

Het Grieks-wijsgerige zowel als het bijbelse denken kent transcendentie en immanentie beide. Maar deze begrippen hebben in beide gevallen een verschillende zin. Transcendentie zowel als immanentie kunnen in metafysische en in eschatologische zin worden

---

1) O. BAUHOFER: Maske und Ebenbild (1950), S. 23, 37.
2) H. GROOS: a.a.O., S. 54.
3) R.G.G., s.v. Eschatologie.
4) Over het samengaan van transcendentie en immanentie in het O.T., zie W. EICHRODT: Theologie des A.T. II, S. 23.
5) P. ALTHAUS: Die letzten Dinge, S. 18.

opgevat. Wanneer in de wijsbegeerte van transcendentie (en dus ook van immanentie) gesproken wordt, blijven wij toch nog binnen het geheel van de kosmos, het universum. Transcendentie en immanentie zijn hier steeds relatieve begrippen: iets is transcendent of immanent ten opzichte van iets anders. In het eschatologische denken is de transcendentie absoluut, en dat blijft zij ook in de immanentie. Daarom ziet de dogmatiek, die *deze* transcendentie wil beschrijven zich steeds genoodzaakt aan deze volstrektheid op bizondere wijze uitdrukking te geven. Zo spreekt HEERING dan ook van „de wereld- en bewustzijn transcenderende Werkelijkheid Gods" en noemt hij God „wereld-transcendent". [1]) En ALTHAUS onderscheidt uitdrukkelijk de „echte Transzendenz" van de onechte: het gaat niet om „Hintergründe der Weltwirklichkeit", niet om „das Hintersinnliche" of het irrationele, maar om „das wahrhaftig Jenseitige, das Überweltliche". En toch gaat ook met deze volstrekte transcendentie de immanentie samen: „Die Erfahrung Gottes ist das ganz Andere gegenüber der Erfahrung der Welt — und sie wird uns doch an ihr, in ihr zuteil, nicht jenseits ihrer, nicht so dasz diese unterbrochen wird, sondern durch sie hindurch." Juist daarin ligt het wonder en tegelijk de zwakheid der openbaring, vooral van die in Jezus Christus. [2])

2. Een andere tegenstelling, die naar het schijnt met meer vrucht gebruikt kan worden, is die tussen *monisme* en *dualisme*. Wij zagen reeds hoe GROOS zijn beschouwingen over de verhouding van idealisme en Christendom er op baseerde. Toch is ook hier grote voorzichtigheid geboden, vooral ook, omdat het blijkt, dat de kritiek op het wijsgerig onsterfelijkheidsgeloof ten gunste van het bijbels opstandingsgeloof zich veelal beroept op de stelling, dat het juist de wijsbegeerte is, die opereert met een dualistisch schema, dat vreemd is aan het christelijk geloof. Zeer nadrukkelijk kiest b.v. THIELICKE deze stelling als uitgangspunt, wanneer hij betoogt, dat „der weltanschauliche Versuch den Tod zu entmächtigen" steeds gebruik maakt van het „Grundgesetz aller natürlichen Anthropologie", steeds dezelfde „anthropologische Kunstgriff" toepast, n.l. de dualistische „Ich-Teilung" in een eigenlijk, blijvend en een oneigenlijk, vergankelijk deel. [3]) Wij komen daarop nog terug, wanneer de anthropologie aan de orde is, maar het is ons uit dit ene voorbeeld reeds duidelijk, dat het niet zonder meer aangaat, het wijsgerig denken met monisme, het christelijk met dualisme te laten samenvallen. De verhouding is veel gecompliceerder. Dat beseft trouwens GROOS ook wel, die zich tenslotte toch genoodzaakt ziet de beide begrippen met restricties en reserves toe te passen.

Enerzijds kan hij terecht wijzen op de monistische tendens van het idealisme en wij voegen daaraan toe: van alle metafysisch denken. Het gaat steeds om de eenheid, hetzij als identiteit van God en natuur, hetzij als opheffing der tegenstellingen in de eenheid der tegendelen in hogere synthese, hetzij als overwinning der antithese door een der leden te ontkennen. Intussen blijkt het dan toch steeds een eenheid te zijn, binnen welke weer tegenstellingen bestaan. „Es werden in dem Einen Gegensätze angenommen. Da sie aber innerhalb des Einen bestehen, sind sie nur relativ, und der Monismus ist gesichert." [4]) Inderdaad: het wijsgerig monisme blijkt steeds dualisme in te sluiten, een dualisme, dat relatief moge zijn, maar toch blijvend en wezenlijk is. Dat kan trouwens ook niet anders: „Für unser menschliches Denken ist eine auf keine Entzweiung bezogene Einheit schlechthin leer." [5]) Het dualisme van het wijsgerig denken — door THIELICKE en vele anderen gesignaleerd — is het onmiddellijk gevolg van het monisme.

Anderzijds gevoelt GROOS ook, dat men er niet mee kan volstaan het christelijk geloof zonder meer dualistisch te noemen. Hij ziet ook in het Christendom zeer sterke monistische trekken, en wel daar waar het geloof zich uitspreekt over het begin en het einde. Er is „ein absoluter Monismus des Anfangs" en een „Monismus des Telos". Met de schepping doet het dualisme zijn intrede. „Am Anfang ist allein Gott, und er ist nur gut. Dann entsteht der erste, der ontologische Dualismus: die Schöpfung der Welt durch

1) G. J. HEERING: Geloof en Openbaring II, blz. 113, 122.
2) P. ALTHAUS: Die christl. Wahrheit I, S. 26, 30.
3) H. THIELICKE: Tod und Leben, S. 30 ff.
4) H. GROOS: a.a.O., S. 43.
5) E. HIRSCH: a.a.O., S. 3.

Gott. Auch sie ist nur gut, da sie dem Willen Gottes entspricht." Maar dan volgt het tweede, het axiologische dualisme, tengevolge van de zonde, het verzet tegen Gods wil. Het einddoel is echter wederom monistisch: God alles in allen. Maar dit monisme wordt toch niet consequent doorgevoerd, want de mens gaat niet in God op, blijft zelfstandig en het doel is niet de vereniging, maar de gemeenschap. Zo blijkt het uiteindelijke monisme toch weer dualisme te zijn. Dat kan GROOS alleen maar verklaren door onderscheid te maken tussen een idealistisch en een christelijk monisme: in het eerste komt de wereld voort uit en heeft zij deel aan het wezen Gods, in het tweede ontstaat zij door de wil Gods. Het is door de wil van God, dat de wereld wordt geschapen, volstrekt gescheiden van God, maar het is door diezelfde wil, dat de wereld met God is verbonden. Zo kan GROOS dan ook zeggen: „Im Begriff des Willens Gottes sind also Monismus und Dualismus vereinigt." [1]) Maar wanneer het zo gezegd kan worden verliezen de begrippen hun bruikbare zin. Wij moeten ons dus van GROOS distanciëren om met behoud van zijn juiste intenties ons standpunt te bepalen.

Wij constateren dan allereerst, dat het metafysisch denken zowel monistisch als dualistisch kan worden genoemd. Weliswaar praevaleert het monisme als hogere of diepere beschouwingswijze, maar het is niet denkbaar zonder de antithese, waarin het uiteenvalt of zich ontvouwt, waaruit het is opgebouwd, en waarin het dualisme weer wordt opgeheven en zijn synthese vindt. In monistische zin wordt de werkelijkheid van al het zijn samengevat in één geheel, één universum en daarbinnen vindt het dualisme, hetzij van God en wereld, van geest en stof, van ziel en lichaam, van werkelijkheid en schijn, van goed en kwaad, van leven en dood, zijn plaats.

De vraag is nu evenwel, of de begrippen monisme en dualisme in deze zin in het christelijk denken bruikbaar zijn. Monistisch kan de verhouding tussen God en wereld zeker niet genoemd worden. De wereld is Gods schepping en van Hem afhankelijk. Zij kan niet als wezens-een met God gedacht worden, noch met God in een hogere eenheid worden opgeheven. In deze zin is er van monisme in het Christendom geen sprake.

Maar evenmin is het mogelijk van dualisme te spreken. Zeker is het waar, dat de schepping de tweeheid van God en wereld brengt, het „tegenover", zeker is er de volstrekte grens, het volstrekte verschil. Maar dat is geen dualisme: het „tegenover" is geen antithese, het verschil is geen tegenstelling. Zolang aan het begrip dualisme het antithetische moment inhaerent is, kan er in het Christendom geen sprake zijn van dualisme, en zeker niet van een „ontologisch" dualisme krachtens de schepping. Het is zelfs van belang tegenover het metafysisch dualisme te wijzen op een zeker monisme in het christelijk geloof. Wij bedoelen de volstrekte eenheid Gods („God is licht en in Hem is in het geheel geen duisternis", 1 Joh. 1 : 5) en de volstrekte eenheid van de wereld („Alles wat God geschapen heeft is goed", 1 Tim. 4 : 4). Dit heeft het christelijk belijden volgehouden tegenover het Manichaeisme en alle andere vormen van dualisme.

Het Christendom kent dus geen dualisme, noch in God, noch in de wereld, noch in de verhouding tussen God en de geschapen wereld. Het kent slechts de volstrekte gescheidenheid, de oneindige distantie, de discontinuïteit tussen God en wereld, God en mens. Het drukt dit uit in het begrip van de „heiligheid" Gods.

Geheel anders wordt de situatie echter, wanneer wij ons bezig houden met de verhouding, die door de zonde is teweeggebracht. „Nicht der Mensch als Mensch, der Mensch als Sünder ist im Widerstreit mit Gott", zegt HIRSCH. [2]) Konden wij dus niet spreken van een „ontologisch" dualisme, meer begrip kunnen wij hebben voor de aanduiding van de verhouding tussen God en de zondige wereld als „axiologisch" dualisme. Toch is het ook hier niet gewenst van dualisme te spreken. Het begrip dualisme is statisch, essentieel, definitief; het christelijke „dualisme" daarentegen is dynamisch, existentieel, voorlopig, het betekent niet *antithese,* maar *antagonisme,* het openbaart zich niet in de *thesis,* maar in de *actio* van de mens, het is geen tegen*stelling,* maar tegen*werking.*

Wanneer wij binnen het christelijk denken dan toch ruimte laten voor het begrip dualisme, dienen wij te bedenken, dat het niet gaat om tegenstellingen, die hetzij in God, hetzij in de wereld gelegen zijn, maar om het antagonisme tussen enerzijds de wil Gods

---

[1]) H. GROOS: a.a.O., S. 43—45.
[2]) E. HIRSCH: a.a.O., S. 10.

en de menselijke wil, die aan Gods wil beantwoordt, en anderzijds de tegen God opstandige en aan God ongehoorzame wil. Het bijbels „dualisme" geldt de twee mogelijkheden van existentie tegenover God, het „ja" of het „neen". Het openbaart zich in de strijd tussen Koninkrijk Gods en rijk der zonde, tussen Godsgemeenschap en goddeloosheid, tussen leven en dood, tussen licht en duisternis. 1)

Waar het in het bijbels dualisme op aankomt, is de zonde, als onmogelijke en onbestaanbare keuze van het schepsel — maar dan ook van het gehele schepsel — tegenover de heilige God. In het wijsgerige monistische dualisme is de zonde een in het geheel gegeven mogelijkheid, die echter *in* God is begrepen en opgeheven en eigenlijk geen werkelijkheid is. In het christelijk dualisme is de zonde een werkelijkheid, maar tegenover en voor God een onbestaanbare werkelijkheid, die *door* God wordt overwonnen en is overwonnen. Het wijsgerig dualisme is relatief, maar blijvend, het christelijke dualisme is absoluut, maar voorlopig.

Daarom kunnen in het bijbelse denken schepsel en schepping in hun keuze voor de zonde niet anders dan monistisch worden opgevat. Het drukt dit monisme uit in de zowel solidariteit als universaliteit inhoudende begrippen „erfzonde" en „erfschuld", waarin de gehele kosmos deelt. Het is juist op grond van de volstrektheid van het antagonisme der gevallen wereld tegenover God en de alomvattendheid der zonde, dat het de eenheid der gevallen wereld betuigt, en niet op grond van beschouwelijke inzichten. Het bijbelse denken kan in de geschapen wereld geen voor God relevante tegenstellingen leggen. Als zondige wereld staat zij eveneens als geheel tegenover God in volstrekt antagonisme. Als herschapen wereld zal zij als geheel in volstrekte gemeenschap met God verkeren. Omdat echter zonde en herschepping beide present zijn, is er het volstrekte dualisme van spanning en strijd.

---

1) G. AULEN legt grote nadruk op dit dualistische element, dat hij ziet als „een zeer integrerend element in het Oerchristendom" en als de achtergrond van het z.g. „klassieke" verzoeningsmotief, waarvoor hij krachtig pleit (De Christelijke verzoeningsgedachte, blz. 11 vlg.).

2. DE VERHOUDING

Nadat wij aldus getracht hebben het onderscheid aan te wijzen tussen bijbels en grieks denken, tussen theologie en filosofie, en dit onderscheid getypeerd hebben als dat tussen eschatologisch en metafysisch denken, staan wij voor de vraag, die sedert eeuwen de geesten heeft bezig gehouden, hoe wij de onderlinge verhouding van deze beide denkwerelden hebben te denken. LOUET FEISSER heeft gelijk, als hij zegt: „Het lijkt alsof iedere generatie, die zich zelve in haar denken respecteert, gedwongen wordt zich opnieuw op dit punt rekenschap te geven." [1]) Het is, met het oog op het onderwerp van onze studie, noodzakelijk dat ook wij dit, hoe beknopt ook, doen. Wij zagen immers, dat het onsterfelijkheidsgeloof juist daarom werd afgewezen, dat het thuis hoort in het grieks-wijsgerige ofwel in het metafysische denken. Is deze stelling juist — hetgeen wij nog hebben te onderzoeken — dan is er alle reden de vraag te overwegen, hoe de verhouding is tussen bijbels en grieks denken. Vormen zij een volstrekte, onoverbrugbare tegenstelling of is er de mogelijkheid van verzoening en synthese, van verband en samenhang? Of moeten wij tot de conclusie komen, dat wij te maken hebben met twee incommensurabele grootheden, die onafhankelijk van elkaar hun eigen bestaan voeren?

Bij deze vragen hebben wij één ding te bedenken: wij kunnen over de verhouding van grieks en bijbels denken niet spreken als neutrale, onpartijdige toeschouwers. Wij staan, ook met het stellen en beantwoorden van deze vragen, reeds in een van beide denkwerelden. Wij staan niet voor de keuze tussen twee mogelijkheden van denken — hetgeen trouwens een derde mogelijkheid van denken zou veronderstellen —, maar de keuze is reeds gevallen, en van onze wijze van denken uit, hetzij eschatologisch, hetzij metafysisch, vragen wij naar de mogelijkheid, het goed recht en de grenzen van de andere denkwijze. Wij kunnen er, ook in ons denken over deze vragen, niet aan ontkomen en behoeven het dus ook niet te verbergen, dat wij als bijbelse Christenen reeds gekozen hebben — of liever: reeds gekozen werden — en dat ons denken reeds eschatologisch bepaald is.

Hetzelfde bedoelt BRUNNER, wanneer hij er in het voorwoord van „Offenbarung und Vernunft" op wijst, dat in deze titel een andere wijze van theologisch denken wordt uitgedrukt dan in de gangbare probleemstelling „Vernunft und Offenbarung", die uit de middeleeuwse leertraditie (wij mogen ook zeggen uit het griekse denken) stamt. „Wir fragen nicht von der Vernunft her zur Offenbarung hin, sondern wir fragen, als glaubende Kirche, von der Offenbarung her zur Vernunft hin." [2]) Waar de vraag andersom gesteld wordt, is het wijsgerig denken aan het woord.

Eén ding is ons wel duidelijk geworden: het gaat in het onderscheid tussen grieks en bijbels denken om zeer wezenlijke en beslissende verschillen. Wij hebben voldoende grond om met GROOS vast te stellen „dasz sich Christentum

---

[1]) J. J. LOUET FEISSER: De huidige verhouding tussen theologie en wijsbegeerte (1950), blz. 7.

[2]) E. BRUNNER: a.a.O., S. VII.

und Idealismus nicht auch nur zum Teil decken oder berühren, sondern völlig auseinanderfallen" en „dasz es sich bei Idealismus und Christentum um verschiedene Religionskreise handelt", tussen welke „keinerlei Synthese" mogelijk is. [1]) En in STANGE's uitspraak: „Die Abgrenzung des Christentums gegenüber dem Idealismus ist erst dann gesichert, wenn der Begriff der Eschatologie für das Christentum als wesentlich und unentbehrlich anerkannt worden ist" [2]) vinden wij bevestigd wat wij tot dusverre trachtten duidelijk te maken: christelijk denken is eschatologisch denken en onderscheidt zich juist daarin van het idealisme en van het wijsgerig denken in het algemeen, dat steeds metafysisch is.

Daarom moeten wij wel bizonder op onze hoede zijn bij iedere poging een synthese tot stand te brengen, die aan dit wezenlijke onderscheid voorbijgaat. Vragen wij naar een voor het bijbelse denken verantwoorde samenhang, en dus naar de mogelijkheid van een bijbels-theologisch aanvaardbare en waardeerbare metafysica, dan mag het antwoord op deze vraag nimmer gegeven worden ten koste van de volstrekt eigen — en dat wil zeggen: eschatologische — aard van het christelijk belijden. Wij zien de oorzaak van menige voorbarige en ongeoorloofde synthese in het vragen „von der Vernunft her zur Offenbarung hin".

Van de aanvang af heeft in de christelijke theologie de synthetische tendens de overhand gehad. Het Christendom der eerste eeuwen leert zichzelf zien als het antwoord op de grote vragen, die het griekse denken moest openlaten, als de vervulling van zijn verlossingsbehoefte en openbaringsverlangen. Men stelt de griekse filosofie op één lijn met het Oude Testament, het Ene van PLATO met Jahwe (PHILO), meent openlijke of verborgen ontleningen te kunnen aanwijzen en kent aan het griekse denken een providentiële betekenis toe voor het christelijk geloof. Zo ontstaat de leer van de „logos spermatikos". De griekse wijsheid en de joodse wet, zo leert CLEMENS ALEXANDRINUS, hebben beide de functie vervuld van voorbereiding en opvoeding tot Christus. Van de eeuwige Logos, aldus JUSTINUS MARTYR, is ook de griekse filosofie uitgegaan; zo waren ook Heraclitus en Socrates christenen.

Wij vinden deze en overeenkomstige gedachten telkens in het Christendom terug. Zo is het in onze tijd RÜSSEL, die in de filosofie van Socrates „die Harmonie der Erlösung bereits ahnend vorweggenommen" ziet; PLATO „im Vorhof der christlichen Weltanschauung" vindt; VERGILIUS „einen Vorläufer des Christentums" noemt en Paulus' „Anerkennung der griechischen Frömmigkeit und philosophischen Weisheit" roemt. [3]) Zijn leidende gedachte is: „Streng genommen kann man das Christentum der Antike überhaupt nicht gegenüberstellen. Denn das Christentum gehört selbst zur antiken Welt, es ist der letzte grosse Ausdruck der Antike selbst, und kann nur von der Antike aus verstanden werden." Het heeft „die hohen menschlichen Werte der Antike nicht zerstört, es hat sie in einer höheren Ordnung erfüllt." [4])

Het is merkwaardig en typerend voor het inzicht in eigen wezen van het Christendom, dat men in de eerste plaats verwantschap met PLATO en het platonisme voelde en dat ARISTOTELES aanvankelijk een veel geringere belangstelling genoot. [5]) Het Christendom, dat zichzelf zo gemakkelijk in PLATO terugvond, blijkt diens invloed reeds lang te hebben ondergaan en zichzelf met platonische ogen te zien.

Opmerkelijk is echter, dat ook moderne kritische denkers deze verwantschap menen te kunnen aanwijzen. Van R.K. schrijvers als RÜSSEL kunnen wij dit verklaren, maar wanneer wij b.v. TITIUS aan het platonisme een „weitgehende Verwandtschaft mit dem Christen-

---

1) H. GROOS: a.a.O., S. 10, 83, 137.
2) C. STANGE: a.a.O., S. 3.
3) H. W. RÜSSEL: Gestalt eines christlichen Humanismus (1940), S. 35, 58, 60 ff.
4) ibid. S. 22, 24. Zie ook: E. TROELTSCH: Ges. Schr. IV, S. 68.
5) ORIGENES noemt ARISTOTELES zelfs de „verrader" van PLATO (Kata Kelsou 2 : 12).

tum" horen toekennen [1]) en wanneer BOMAN betoogt „dasz Platonismus und Christentum wesensverwandt sind und gemeinsame Werte verteidigen, so wie sie es früher gemeinsam getan haben", [2]) dan mogen wij toch wel vragen, waarin dan die verwantschap en die gemeenschappelijkheid gelegen zijn. En dan antwoordt TITIUS dat PLATO hierin met het Christendom overeenstemt, dat hij, in tegenstelling tot de griekse vergoddelijking, „die unsinnliche Welt als die wahre Wirklichkeit" ziet, dat zijn Gods-idee logisch-ethisch van aard is, en dat zijn beschouwing van de mens en in het bizonder van de ziel met die van het Christendom congeniaal is. [3])

Het is duidelijk, dat de aansluiting bij het griekse denken zich in de oude Kerk als vanzelfsprekendheid heeft voltrokken. Ook daar, waar men de inhoud van de griekse filosofie moest bestrijden, bewoog men zich toch op dezelfde grondslagen. Aan het feit van de verhellenisering van het Evangelie kan na HARNACK moeilijk meer getwijfeld worden, al mogen zijn conclusies en waardering aan gerechtvaardigde kritiek onderhevig zijn. Men behoeft slechts ORIGENES op te slaan om te zien hoe het christelijk denken geheel en al van metafysische aard is geworden.

Toch is de aanpassing niet zo volkomen geweest, dat men de ogen kon sluiten voor de voor het Evangelie levensgevaarlijke wending, die de metafysische speculatie nam in de Gnostiek. [4]) Het is zeker mede aan de gnostiek te danken, dat de christelijke theologie de bezinning op haar eigen herkomst en wezen en haar distantie van de filosofie heeft bewaard. Juist omdat zij de gnostiek steeds als de haar bedreigende verzoeking heeft ervaren, kwam zij tegenover het griekse denken zeer kritisch te staan en nam zij daaruit alleen die elementen over, die met het christelijk kerygma in overeenstemming konden worden geacht of gebracht. en heeft zij de nadruk gelegd op die specifiek-christelijke opvattingen, die het griekse denken voor gnostische afdwaling konden behoeden.

Tegenover de extreme speculaties van de gnostiek, die de eschatologie geheel doen opgaan in de metafysica, staat als het andere uiterste het Montanisme, dat louter en exclusief eschatologisch wil zijn en aan alle metafysica het bestaansrecht ontzegt. [5]) Ondanks alle ketterse eenzijdigheden van het Montanisme mogen wij toch oog hebben voor de grootsheid van TERTULLIANUS' strijd voor een integraal Christendom. Met scherpe blik zag hij althans het grote gevaar van de deformatie van het Evangelie door het griekse denken.

De synthese tussen bijbels en grieks denken wordt consequent voltrokken en geconsolideerd in het grootse systeem van de scholastiek, zoals dit vooral bij THOMAS VAN AQUINO gestalte kreeg. De weg van de metafysische verbinding tussen wereld en God, tussen natuur en bovennatuur, wordt hier ten einde toe gevolgd, zowel in het ontische als in het noëtische. De natuur als onderbouw voor de genade, de rede als heenwijzing naar de openbaring, de filosofie als „praeambula fidei", de aarde als voorbereiding voor de hemel, het eindige zijn als analogie van het absolute zijn, het is alles in één logisch-dialectisch verband begrepen.

Welbewust en zonder aarzeling kon de scholastiek zich aansluiten bij de griekse filosofie, met name bij ARISTOTELES, bij wie zij zich beter thuis kon gevoelen dan bij PLATO, van wiens antithetisch dualisme zij zich althans theoretisch afwendt, al keert de practijk van de R.K. vroomheid, in ascese en mystiek, telkens weer tot PLATO terug.

Het is niet nodig er nogmaals op te wijzen, hoe deze ontwikkeling ten nauwste verband houdt met de R.K. begrippen van openbaring en geloof. De kritiek van BRUNNER en HEERING heeft dit voldoende duidelijk gemaakt.

Eerst met de Reformatie, vooral bij LUTHER, breekt het door OCCAM reeds voorbereide inzicht in het volstrekt eigene van de theologie ten opzichte van de filosofie door. „Der

---

1) A. TITIUS: Natur und Gott (1931²), S. 137.

2) TH. BOMAN: a.a.O., S. 12.

3) A. TITIUS: a.a.O., S. 137 f.

4) Dit wil niet zeggen, dat de gnostiek een typisch „Grieks" verschijnsel is. Wij moeten bedenken, dat zij een amalgama is van allerhande religieuze voorstellingen, die dikwijls meer uit Aziatische dan Griekse kringen zijn voortgekomen.

5) H. W. RÜSSEL: a.a.O., S. 89—98.

ARISTOTELES paszt zur Theologie, wie Finsternis zum Lichte. Ein Irrtum ist es, zu Lehren, dasz ohne Aristoteles kein Theologe wird; im Gegenteil wird man Theologe nur ohne Aristoteles", schrijft LUTHER [1]) en bekend is zijn verwerping van de filosofie als „des Teufels Dreck".

Het is in de Reformatie in de eerste plaats te doen om een herstel van de bijbelse zin van geloof en openbaring. „Darum und um nichts anderes ging es, dasz der Glaube die personhafte Begegnung mit dem uns in Jesus Christus personhaft begegnenden Gott ist." [2])

In hoeverre de reformatoren zelf de consequenties van hun fundamenteel beginsel hebben gezien en getrokken, laten wij in het midden. Vast staat in ieder geval, dat de theologie van het protestantisme is voortgegaan haar steun bij de filosofie te zoeken. Het „Sicherheitsstreben der Kirche" (BRUNNER) had behoefte aan een onfeilbare leer en viel daardoor weer terug in de scholastieke, in wezen griekse, opvattingen van geloof en openbaring. Zolang uit de resultaten van het redelijk denken een theologia naturalis kon worden opgebouwd, waarbij de openbaringskennis kon aansluiten, leverde deze methode geen moeilijkheden op en kon zij belangrijke apologetische diensten bewijzen.

Door de ontwikkeling der nieuwere wijsbegeerte kwam echter opnieuw de problematiek aan het licht, die ook in de tijd der scholastiek reeds aanwezig was geweest, maar toen hetzij door de leer der dubbele waarheid, hetzij door de suprematie der theologie nog kon worden overwonnen. Het geëmancipeerde wijsgerige denken kon vrijelijk de openbaring — zowel naar haar inhoud als naar haar mogelijkheid — in zijn onderzoek en kritiek betrekken. Zo wordt de openbaring meer en meer problematisch en voor velen vrijblijvend, ja zelfs indifferent. Toch leidde deze ontwikkeling slechts langzaam en ten dele tot ernstige spanningen, zolang wetenschap en wijsbegeerte zich huiverig toonden de christelijke grondslagen der cultuur aan te tasten en zij óf zich trachtten te beperken tot een op observatie en experiment gebaseerde wetenschap (GALILEI, BACON, HOBBES) en aan de metafysische en religieuze vragen zoveel mogelijk voorbij te gaan en de beantwoording daarvan over te laten aan het — uit overtuiging, uit reverentie of uit nuttigheidsoverwegingen gehandhaafde — dogma, óf hun inzichten wisten te verenigen met die van het — eenzijdig of in het geheel niet begrepen — Christendom; een synthese, die de Aufklärung en het Idealisme zo wonderwel wisten te voltrekken. De achtergrond van deze drang naar synthese is ongetwijfeld gelegen in het door HIRSCH aangewezen feit, „dasz die Religion der Philosophie den Inhalt und das Ziel gibt", [3]) hetgeen door BRUNNER aldus wordt geformuleerd: „Alle Metaphysik, aller philosophische Gottesglaube ist der Abkömmling einer Religion und lebt vielmehr von ihren Impulsen als von seinen eigenen Gründen." [4])

Toch kon de wending van de synthese naar de diastase niet uitblijven, toen eenmaal de franse encyclopedisten, het positivisme en het materialisme een diepgaande invloed op het denken hadden uitgeoefend, en toen de filosofie van VON HARTMANN en NIETZSCHE een radicale breuk met het Christendom had voltrokken en toen ook van de zijde van het christelijk belijden door KIERKEGAARD de volstrekte klove tussen wijsgerig en christelijk denken was gedemonstreerd.

Wanneer „von der Vernunft her", van het metafysisch denken uit, wordt gevraagd naar de plaats en de betekenis van de openbaring, en de theologie zich in het spoor van dit denken laat leiden, dan kan het misverstand, dat openbaringskennis op één lijn stelt met redelijke kennis en ze beide vergelijkbaar en in wezen gelijksoortig acht, nauwelijks uitblijven. Wij zien dan ook, dat dit misverstand zowel de theologie als de wijsbegeerte maar al te dikwijls heeft beheerst.

Het metafysisch denken, dat, zoals wij zagen, een verbindend, synthetiserend,

---

1) Gecit. d. A. TITIUS: Natur und Gott, S. 212.
2) E. BRUNNER: Offenbarung und Vernunft, S. 10.
3) E. HIRSCH: a.a.O., S. 3.
4) E. BRUNNER: Gott und Mensch (1930), S. 6.

eenheidzoekend denken is, kan er geen vrede mee hebben, dat het gescheiden zou moeten blijven van het eschatologisch openbaringsdenken, dat wij grensstellend denken hebben genoemd en dat zichzelf uitdrukkelijk afscheidt van alle wijsgerig-wetenschappelijk denken. Het kan niet beamen, dat de God der openbaring een andere God is dan de God, tot wie het denken tracht op te klimmen, dat er geen weg van de mens uit tot God leidt en dat de geloofswaarheid een andere waarheid is dan de hoogste waarheid, waarop het menselijk denken is gericht. In zijn synthetiserend streven moet het wijsgerig denken daarom de continuïteit van denken en openbaring, van filosofie en theologie handhaven en moet het ook de godsdienstige waarheid opnemen in het geheel van de ene waarheid, die het omspant.

Waar de opvattingen over de verhouding van openbaring en rede, van theologie en filosofie door het metafysisch denken worden beheerst, daar wordt, geheel in overeenstemming met de gelijkstelling van de God der openbaring en de wijsgerige Godsidee, deze verhouding in wezen als identiteit gedacht. Men spreekt van twee wegen, die, hoezeer ook verschillend in uitgangspunt, richting en methode, tot éénzelfde Godskennis leiden, zij het ook, dat de waardering van beide wegen en van de inhoud van de door beide bereikte Godskennis kan uiteenlopen.

Veelal wordt dan ook tussen godsdienstig en wijsgerig waarheidskennen een hiërarchisch verband gelegd, waarin hetzij de wijsgerige kennis als voorbereiding tot de religieuze wordt opgevat, zoals in de oud-christelijke apologetiek, de R.K. theologie en in ieder dogmatisch stelsel, dat op een onderbouw van redelijke of natuurlijke kennis is gefundeerd, hetzij het godsdienstig kennen als een voorlopige, primitieve, voorbereidende vorm van de filosofische waarheid, gelijk in de gnostiek, bij HEGEL of bij COMTE het geval is. Maar hoe de rangorde ook wordt gezien — en in de theologie domineert uiteraard de eerste opvatting — steeds worden openbaringskennis en wijsgerige kennis in elkanders verlengde gezien. De openbaring vult de redelijke kennis aan, verrijkt, bekroont, vervolmaakt haar: gratia percifit naturam. Openbaring en menselijke kennis vallen binnen éénzelfde bereik, zijn wezenlijk van dezelfde aard.

De grondgedachte van deze opvatting wordt uitgedrukt door THOMAS VAN AQUINO, die, wanneer de filosofische gedachtengang hem tot het begrip van het absolute heeft geleid, zegt: „at hoc omnes intelligunt Deum".[1]) En wij horen dezelfde gedachte wanneer RÜSSEL aan de figuur van SOCRATES de samenhang tussen „antike Ontologie" en „christliche Metaphysik" (sic!) meent te ontdekken. Het is, aldus RÜSSEL, het „Vertrauen zum Sein", dat SOCRATES een plaats geeft in de christelijke waarheid. „Alles Denken, das von dem freudigen Enthusiasmus des Vertrauens zum Sein getragen wird, ist im Grunde christliches Denken." [2])

Zelfs HIRSCH, die het verschil tussen idealisme en christendom duidelijk aantoont, zegt toch: „Es hängt nicht von der Willkür des Philosophen ab, ob er sich mit dem Gottesglauben einlassen will oder nicht. Das philosophische Nachdenken drängt gemäsz einer in seinem Wesen begründeten Notwendigkeit zum Gottesglauben hin." Filosofie en theologie raken elkander „in ihrem höchsten Begriffe", d.w.z. in het begrip van het Absolute. „Weil also die Philosophie die Wahrheit sucht, darum hat sie es mit dem Gottesgedanken zu tun; denn die Wahrheit im höchsten Sinne — in eben dem Sinne, den die strenge Philosophie meint —, das ist Gott." [3]) Wij moeten daarop antwoorden: dat is niet de God van de Bijbel, de God van Abraham, Izaäk en Jacob. En tegenover RUSSEL zullen wij moeten volhouden: de Bijbel weet van geen „zijn", dat niet aan schepping en oordeel is onderworpen, geen „zijn", waarop wij zouden kunnen vertrouwen — en dan nog wel met „freudigen Enthusiasmus"! — dan alleen het zijn van Hem, die zegt: „Ik ben die Ik ben".

---

1) THOMAS: Summa theologica I, 2, 3.
2) H. W. RÜSSEL: a.a.O., S. 34.
3) E. HIRSCH: a.a.O., S. 48.

Wij menen deze gedachtengang ook aan te treffen in de verhandeling van LOUET FEISSER over de verhouding van theologie en wijsbegeerte.[1] Het is de schrijver er om begonnen te pleiten voor „het goed recht der wijsbegeerte om gelijk alle kennis zo ook de Openbaringskennis congeniaal met de theologie te verstaan" (blz. 63). Hij meent, dat de wijsbegeerte tot taak heeft „het critisch overdenken der uit de theologie afkomstige Openbaringskennis binnen de structuur onzer menselijke kennis als geheel. Dit impliceert mede, dat de wijsbegeerte ook de relatie tussen de metaphysische Godskennis en de Openbaringskennis moet doordenken" (blz. 63 vlg.). Daartegenover hebben wij juist willen duidelijk maken, dat openbaringskennis in bijbelse zin nimmer „binnen de structuur onzer menselijke kennis" valt. En de „relatie" tussen metafysische Godskennis en openbaringskennis is alleen maar aan te wijzen, wanneer het gaat om twee gelijksoortige vormen van „kennis" van dezelfde God, die alleen in herkomst verschillen, doch niet, wanneer men hier twee wezenlijk verschillende kennis-begrippen onderscheidt, die ieder met een andere God corresponderen.

Inderdaad is er bij LOUET FEISSER sprake van een doorlopende — zo niet uitgesproken, dan toch veronderstelde — gelijkstelling van de metafysische Gods-idee en de God der openbaring. Wel heeft hij zich losgemaakt van het rationele denken, dat de werkelijkheid, de totaliteit van het zijnde ziet als de schepping van en beheerst door het transcendentaal subject, en begroet hij met instemming de wending naar het existentiële denken, of, zoals VAN PEURSEN het noemt, de wending van de „magische" naar de „riskante" filosofie, „waarbij de denker zich duurzaam en principieel overtuigd acht dat het Zijn zich nimmer onder het beslag van ons denken laat brengen, laat staan dat ons de mogelijkheid gegeven is om de volle werkelijkheid in haar totaliteit theoretisch te verstaan" (blz. 18). Daar blijft „een rest", het transcendente, dat boven denken en filosoferen uitgaat en waartegenover het denken ontoereikend blijft.

Maar hoe gemakkelijk en lichtvaardig gaat dan deze aanwijzing van de „principiële begrensdheid der menselijke kennis" over in het pleidooi voor de wijsgerige toegankelijkheid van de Openbaring; hoe glijdt het betoog zonder schokken van de „niet-theoretische, irrationele aspecten" van de „volle werkelijkheid", van het „a-logisch element der ervaring", van de transcendente „rest", over in de „geloofskennis aangaande de zich openbarende God in Christus"! Ligt dan tóch de openbaringskennis in het verlengde van de metafysische kennis, treedt dan de openbaring weer op als de hulp, waar het denken tekort schiet? Dan is inderdaad „de weg tot een wijsgerige bewerking der Openbaringskennis opengesteld" (blz. 22). Maar dan is de theologie in wezen tot filosofie geworden, opgegaan in de metafysica, en dan is de grens met het Rooms-Katholicisme, die door LOUET FEISSER zo scherp getrokken wordt, niet meer aan te wijzen. Wij kunnen deze paradoxale situatie niet anders verklaren dan als een gevolg van het ondoorzichtige en onopgehelderde gebruik van het begrip „openbaringskennis", dat telkens weer getrokken wordt in de sfeer van het metafysisch denken.

Vooral daar, waar over de verhouding van natuurwetenschap en Christendom wordt nagedacht, wordt het verband menigmaal aldus gezien, dat beide elkaar ontmoeten in de vraag naar het bestaan en het wezen van een hoogste, over de wereld regerende macht. Natuurwetenschap en religie blijken niet met elkander in tegenspraak te zijn, maar het hierin eens te zijn, „dasz erstens eine von den Menschen unabhängige vernünftige Weltordnung existiert, und dasz zweitens das Wesen dieser Weltordnung niemals direkt erkennbar ist, sondern nur indirekt erfasst, beziehungsweise geahnt werden kan", zegt PLANCK.[2] De godsdienst moet daarbij gebruik maken van symbolen, waarmee de religieuze mens tracht God „sich nahe zu bringen", de natuurwetenschap van metingen. Maar de „Gottheit", die langs de ene weg gevonden wordt, is „wesensgleichlich" met de „naturgesetzliche Macht" der natuurwetenschap. „Nichts hindert uns also, und unser nach einer einheitlichen Weltanschauung verlangender Erkenntnistrieb fordert es, die beiden überall wirksamen und doch geheimnisvollen Mächte, die Weltordnung der Naturwissenschaft und den Gott der Religion, miteinander zu identifizieren."[3]

---

1) J. J. LOUET FEISSER: De huidige verhouding tussen theologie en wijsbegeerte (1950).
2) MAX PLANCK: Religion und Naturwissenschaft (1938), S. 28.
3) ibid. S. 29.

Wel is er een principieel verschil in uitgangspunt en methode. Voor de religieuze mens is God onmiddellijk en primair gegeven. Door de symbolen wordt God in de aanschouwing onmiddellijk „erfasst" en klinkt zijn heilige boodschap onmiddellijk in de zielen. Voor de natuurvorser daarentegen is het enige primair gegevene de inhoud van de zintuigelijke waarnemingen en de daaruit afgeleide metingen. Van daaruit, langs inductieve weg, nadert hij tot God en zijn wereldorde, als het hoogste, eeuwig onbereikbare doel. „So steht Gott für die eine am Anfang, für die andere am Ende alles Denkens. Der eine bedeutet er das Fundament, der anderen die Krone des Aufbaues jeglicher Weltanschaulicher Betrachtung." Nergens is er tegenspraak en op vele punten is er overeenstemming en wederzijdse aanvulling. „Die beiden Wege divergieren nicht, sondern sie gehen einander parallel, und sie treffen sich in der fernen Unendlichkeit an dem nämlichen Ziel." [1]) Zo is voor PLANCK het „richtungweisende Losungswort" voor godsdienst en natuurwetenschap beide: „Hin zu Gott!"

Wij mogen in deze gedachtengang een typisch voorbeeld zien van de pogingen het fysisch-metafysisch denken te verzoenen met het christelijke, door beide te zien als convergerende denkwijzen, die samenkomen in de kennis van God. [2])

Maar evenmin kan de theologie vrede hebben met een onverzoend naast of tegenover elkander staan van beide gedachtenwerelden. Zij vraagt „von der Offenbarung her zur Vernunft hin", hoorden wij BRUNNER reeds zeggen en ook VAN DER LEEUW betoogt, dat men plaats en betekenis van het wetenschappelijk en wijsgerig denken alleen maar kan inzien „wanneer met niet… met de wetenschap begint om vervolgens de plaats der Theologie te bepalen, doch — omgekeerd — begint met de Theologie en vandaar het karakter der wetenschap tracht te begrijpen. Men begint m.a.w. met die wetenschap, die zich naar haar wezen opzettelijk en uitsluitend met het eschaton bemoeit… Van daar uit kan men dan doel en grenzen der andere wetenschappen, voor welke het eschaton een onbenoemde voorwaarde is, verstaan." [3])

Het komt ons voor, dat de vraag gerechtvaardigd is of VAN DER LEEUW zich inderdaad consequent aan deze methode heeft gehouden. Zolang wij zijn beschouwingen over het eschatologisch karakter der wetenschappen in het licht van de hierboven aangehaalde woorden mogen zien, hebben wij inderdaad te doen met een theologisch spreken over wetenschap en wijsbegeerte. Het is theologisch waar, dat ons begrijpen van de werkelijkheid — dat in wezen is een begrijpen van de zin van ons zijn-in-de-wereld, omdat van alle kennen en begrijpen de mens steeds subject en object tegelijk is — eerst mogelijk is „in der Totalität der Weltumstände" (SPRANGER) en dat dus „begrijpen is deel hebben aan Gods begrip". Van de theologie uit mag inderdaad gezegd worden: „In zooverre alle begrijpen betrekking heeft op het geheel der dingen, begrijpen wij elkaar 'in God' ". En het is de theoloog, die hier mag spreken van de „eschatologie der wetenschap", waarmee dus wordt bedoeld: „alle begrijpen is slechts mogelijk onder voorwaarde der erkenning van zijn grens… De wetenschap is nimmer absoluut. Zij is eschatologisch gericht." [4]) Wij bevinden ons met deze gedachten op de weg, die van het eschatologisch denken uitgaat en van daaruit tracht te komen tot de bepaling van plaats, betekenis en grenzen van het wetenschappelijk en metafysisch denken.

Maar daarnaast treffen wij VAN DER LEEUW ook aan op de tegenovergestelde weg, die

---

1) MAX PLANCK: Religion und Naturwissenschaft (1938), S. 30.
2) In dezelfde geest: MAX HARTMANN: Naturwissenschaft und Religion (1940). Over dit probleem verder A. TITIUS: Natur und Gott (1931); A. G. M. VAN MELSEN in Cultuurgeschiedenis van het Christendom, dl V (1951), blz. 294—320. Ook H. W. SMIT: De natuurphilosophie van het theisme (1917) komt tot de conclusie, „dat in het theisme de theologie en de natuurphilosophie met elkander in harmonie staan" (blz. 14).
3) G. VAN DER LEEUW: Inleiding tot de Theologie (1935), blz. 113.
4) ibid. blz. 63 vlgg.

van „menschelijk weten betreffende de religie,... den weg van de wereld naar boven,... den weg van den mensch tot God,... uit de wereld naar de Openbaring." En hij meent „dat de weg uit de wereld naar de openbaringsgrens noodzakelijk en onontwijkbaar is voor ieder denkend en begrijpend mensch en dat het zoeken naar dezen weg behoort tot het eigenlijke menschzijn." [1])

Nu ziet VAN DER LEEUW zeer wel, dat deze weg nimmer tot het doel leidt. Wie hem bewandelt mene niet „dat hij op eigen houtje de grens kan overschrijden en tot God komen. De weg naar boven is oneindig, de horizon wijkt steeds verder terug... Men komt het hemelsch doel geen stap naderbij. De Openbaring, die men denkt gevonden te hebben, ontpopt zich steeds weer als de wereld." [2]) En wanneer hij de metafysica van JASPERS omschrijft als „de drang om door te dringen tot de grenzen van het weten en daar, transcendeerend, te komen tot werkelijk zijn", moet hij constateren, dat juist dit transcenderen nimmer wordt voltrokken: het transcendente zijn blijft steeds „achtergrond". Nogmaals: „er is een eschatologie der wetenschap. Doch de wetenschap kan niet haar eigen eschaton behandelen. Men kan niet over zijn eigen schaduw springen." [3])

Wij vragen ons echter af, of VAN DER LEEUW, ondanks zijn erkenning, dat over plaats en karakter van het wetenschappelijk denken slechts van de theologie uit kan worden gesproken niet een al te zwaar accent legt op de eschatologische gerichtheid van de andere weg. M.a.w. of hij er toch langs deze weg niet toe komt van uit het eschatologisch karakter, dat aan het wetenschappelijk denken zelf eigen zou zijn, de noodzaak, de plaats en de betekenis van de openbaring te bepalen. Dat het wetenschappelijk en wijsgerig denken deze eschatologische gerichtheid bezit, trekken wij niet in twijfel, maar moet dit niet veeleer hieruit verklaard worden, dat, zoals BRUNNER zegt, „alle Metaphysik, aller philosophische Gottesglaube, der Abkömmling einer Religion" is? [4]) Dat het metafysisch denken uitloopt op grenzen, die het transcenderend tracht te doorbreken, dat het een „laatste zin" van de werkelijkheid zoekt en deze als haar „eschaton" ziet, en dat het weet heeft van de onbereikbaarheid van dit eschaton, zodat het uitmondt in de eschatologische vraag, waarop alleen de openbaring een antwoord vermag te geven, dit alles kan slechts van de plaats gehad hebbende openbaring uit gezegd worden. Het metafysisch denken gaat voort in een eindeloos transcenderen, dat op zichzelf wel kan eindigen in wat BARTH noemt een „Rütteln an verschlossenen Pforten", maar naar een ontsluiten van deze poorten van de andere zijde uit zou het niet vragen, wanneer dit niet reeds was geschied. „Nicht die Fragen sind das Erste, sondern die Antwort ist das Erste, die gegeben ist. Aus ihr entstehen erst unsere Fragen." [5]) En ALTHAUS wijst er zeer terecht op, dat het bijbelse kerygma niet alleen antwoord geeft op de metafysische vragen, maar door het eigen karakter van dit antwoord tegelijkertijd ook de vragen verandert. [6])

Hoezeer VAN DER LEEUW de weg der wetenschap reeds in het licht der openbaring ziet, blijkt wel hieruit, dat hij de reiziger op die weg er aan herinnert, „dat hij zelf als mensch, die kent, er niet zou zijn, wanneer hij niet reeds gekend was" en dat hij „zich zijn geschapenheid bewust (moet) worden". [7]) Dit kan nu juist van het wetenschappelijk en wijsgerig denken nimmer gezegd worden. Hier wordt de metafysische vraagstelling reeds door het eschatologisch antwoord bepaald.

Ook BRUNNER heeft aanvankelijk van de filosofie, althans van de „Philosophie, die sich selbst versteht" (de uitdrukking is trouwens van BARTH), de „echte Philosophie", de „wahre Philosophie" verwacht, dat zij een „Hinweis" zou kunnen zijn naar „das Urverhältnis, das alles Geistige als solches konstituiert, auf das Begründetsein alles Gegebenen in einem jenseits von ihm, jenseits aller möglichen Gegebenheiten Liegenden." BRUNNER noemt haar „Philosophie des Ursprungs", die niet eindigt in het gesloten systeem, maar

---

[1]) G. VAN DER LEEUW: De twee wegen der theologie, in: Vox Theologica XIII (1941), blz. 18.

[2]) ibid. blz. 19.

[3]) Inleiding tot de Theologie, blz. 96.

[4]) E. BRUNNER: Gott und Mensch, S. 6.

[5]) K. BARTH: Eschatologie-dictaat, S. 9.

[6]) P. ALTHAUS: Die christliche Wahrheit I, S. 55 ff.

[7]) Vox theologica 1941, blz. 19.

in deze „Hinweis". „Ihre Geste ist nicht die des Besitzenden, sondern die des über sich hinausweisenden." Bedoelt VAN DER LEEUW niet hetzelfde met de eschatologische gerichtheid van alle wetenschap? Terwijl de metafysica, die alles „verdinglicht", alles tot object maakt, alles binnen haar systeem betrekt, „prinzipiell ehrfurchtslos" is, voert de idee van de „Ursprung" (het „eschaton" van VAN DER LEEUW) en het door haar geleide denken tot „die prinzipiell ehrfurchtige Haltung". „Sie ist der in die Form des abstrakten Denkens gekleidete Hinweis auf das jenseits der menschlichen Möglichkeiten Liegende, das als solches, als unendlich Fernes, allem Menschlichmöglichen erst seinen Sinn und sein Recht gibt, als seine Begründung und Schöpfung, seine Krisis und Aufhebung. Sie ist die Anerkennung eines uns in unserem Geistsein und Dasein Bedingenden, Begrenzenden und Bestimmenden. Die Aufrichtung der Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen endlichem und unendlichem Geist." [1])

Toch heeft BRUNNER deze visie op de mogelijkheid der filosofie om als „Philosophie des Ursprungs" tot een met het christelijk geloof congeniale wijze van denken te komen, moeten opgeven, toen hij inzag, dat tenslotte geen enkele filosofische Gods-idee met het bijbelse geloof in God de Schepper verenigbaar is. Oorsprong en Schepping zijn volstrekt incommensurabel. [2]) Waar de filosofie de vraag naar de schepping stelt, is deze vraag — en ook het antwoord — reeds uit de theologie afkomstig.

Wanneer wij dus van het eschatologisch openbaringsdenken uit vragen naar de betekenis van het metafysisch-wetenschappelijk denken, dan kunnen wij het antwoord niet anders vinden dan in het vaststellen van de volstrekte en onvoorwaardelijke zelfstandigheid en onafhankelijkheid van dit denken. Wij laten ons daarbij leiden door twee overwegingen. De eerste is van negatieve aard: het eschatologisch denken, dat uitgaat van de openbaring, bevat geen wereldbeschouwing en kan dus noch met het wereldbeschouwelijke denken concurreren, noch daarin ingrijpen, noch in het verlengde daarvan liggen. Onze tweede overweging is positief: krachtens het bijbelse Godsgeloof moet de volkomen zelfstandigheid van het menselijk kennen niet alleen worden erkend, maar ook geëist.

Onze eerste overweging vinden wij kort en bondig uitgesproken door BARTH, die zegt „dasz das Wort Gottes bestimmt keine Weltanschauung enthält" en dat derhalve de dogmatiek ook nimmer de taak kan hebben een wereldbeschouwing te ontvouwen. En BARTH vervolgt: „Der Grund weshalb es keine offenbarte, keine biblische, keine dem christlichen Kerygma eigentümliche und notwendige Weltanschauung gibt, besteht darin, dasz der Glaube an Gottes Wort niemals in der Lage sein kann, in der Totalität der Geschöpflichkeit sein Thema zu erblicken. Er glaubt an Gott in dessen Verhältnis zu dem unter dem Himmel auf der Erde existierenden Menschen; er glaubt nicht an diese und jene Beschaffenheit des Himmels und der Erde." Daarom maakt het geloof, al bedient het zich ook van het voorstellings- en begrippenmateriaal van bepaalde wereldbeschouwingen, deze niet tot inhoud van zijn getuigenis en belijdenis. „Er kann von einer Weltanschauung zur anderen übergehen, ohne sich selber, d.h. ohne seinem Gegenstand damit untreu zu werden. Er ist und bleibt frei gegenüber allen Weltanschauungen." Het gaat in het geloof, gelijk in de Bijbel, uitsluitend om het handelen Gods en om de mens in wiens geschiedenis dit handelen Gods openbaar geworden is. [3])

Weliswaar vinden wij in de Bijbel vele uitspraken, die betrekking hebben op het wereldbeeld, maar terecht merkt BRUNNER op: „Sofern die Bibel über Gegenstände weltlichen Wissens spricht, hat sie keinerlei Lehrautorität. Weder ihr astronomisch-kosmologisches oder geographisches Weltbild, noch ihre zoologischen, ethnografischen oder

---

1) E. BRUNNER: Erlebnis, Erkenntnis und Glaube (1921), S. 79—83.

2) Zie vooral: „Die Gottesidee der Philosophen und der Schöpfergott des Glaubens, in: Gott und Mensch, S. 1—23.

3) K. BARTH: K.D. III/2, S. 5, 7.

historischen Aussagen sind für uns bindend, weder die des Alten noch die des Neuen Testamentes. Hier ist vielmehr der rational-wissenschaftlichen Kritik freier Raum zu geben." [1])

Zo moet de dogmatiek bevrijd worden van een ongelukkige problematiek, die steeds een zo zware doch nodeloze belasting heeft gevormd voor het christelijk geloof. Met BRUNNER mogen wij volhouden, „dasz ein Konflikt zwischen Glaube und Wissenschaft immer nur per nefas, aus Missverständnis, sei es des Glaubens oder der Wissenschaft, entstehen könne und entstanden sei." [2]) En wanneer wij met KOOPMANS uitspreken: „een wereldbeschouwing wordt ons in den Bijbel niet bijgebracht", kunnen wij ook vrij en onbezorgd met hem constateren: „Wij zullen er een volkomen verouderd wereldbeeld in vinden". Wat ons in de Bijbel is geopenbaard, is „zooveel als wij nodig hebben tot Gods eer en tot ons heil... Het is geen kennis van *dingen* maar van Gods *daden*." [3])

Het Woord Gods is eschatologisch. Het komt van over de grens, van buiten de wereld tot de wereld, in de wereld, als oordeel over de wereld, die zichzelve kent, voorzover zij zichzelve kent en zoals — hoe dan ook — zij zichzelve kent. Het spreekt niet over de wereld en de mens op zichzelf, maar over de situatie, waarin mens en wereld *tegenover God* verkeren. Er is dus geen sprake van, dat de openbaring in het verlengde van het menselijk kennen zou liggen, zodat zij een bovennatuurlijke aanvulling zou vormen van het natuurlijke denken, dat zijn grens heeft bereikt, een geopenbaarde, heilige wetenschap, die aan de saeculaire wetenschap wordt toegevoegd of daarmee concurreert. „Theologie is wetenschap der Openbaring, geen geopenbaarde wetenschap".[4]) Het gaat in de theologie niet om een gebied van menselijk kennen of begrijpen, „maar om God en de wijze, waarop Hij ons kent en begrijpt." [5])

Wat wij in onze tweede overweging uitspraken vloeit hier onmiddellijk uit voort: wij kunnen het menselijk denken in wetenschap en wijsbegeerte onbezorgd zijn vrije loop laten. Maar wij doen dit niet alleen uit onbezorgdheid, als ging het slechts om een onschadelijk, irrelevant bedrijf, doch veelmeer omdat wij geloven, dat de mens daartoe krachtens zijn geschapen-zijn naar Gods beeld de mogelijkheid *en* de opdracht heeft ontvangen.

Wij moeten allereerst met BRUNNER instemmen, wanneer hij in zijn streven naar „eine christliche Lehre von der Vernunft" opkomt voor de volledige competentie van de menselijke rede. „In allen Dingen, die die Welt betreffen, sind wir vermöge der Vernunft dazu bestimmt und verpflichtet, nach Möglichkeit zu 'eigener' Erkenntnis zu kommen", zegt BRUNNER, die daarbij Gen. 1 : 28 en 2 : 16 aanhaalt. [6]) De mens heeft „die Fähigkeit, diese Welt in ihrem Sosein, in dieser ihrer schöpfungsmäszigen Gesetztheit zu erkennen." [7]) En met BRUNNER moeten wij de oplossing van de vraag, of onze wetenschap met de geopenbaarde waarheid in conflict kan komen, in de leer der „dubbele waarheid" van de hand wijzen. „Was in der Wissenschaft als gültig erkannt ist, kann nicht im Glauben unwahr werden." [8]) Slechts onvoldoende onderscheiding of ongeoorloofde grensoverschrijding kan tot die opvatting leiden.

Van bizondere betekenis achten wij het pleidooi, dat GOGARTEN houdt voor de volstrekte saecularisatie van het menselijk denken. De kerngedachte van GOGARTEN's betoog is die van de vrijheid en de zelfstandigheid van de mens tegenover de wereld. Door het christelijk geloof, dat God kent als de Schepper, is de mens bevrijd uit de „Umschlossenheit" van de wereld, waarin hij in het griekse, kosmische denken leeft. Terwijl in deze „Umschlossenheit" Got tot de kosmos behoort of er mee ident is, en dus het kennen van God en dat van de wereld van elkander afhankelijk zijn, weet het

---

[1]) E. BRUNNER: Dogmatik I, S. 57.
[2]) ibid. S. 70.
[3]) J. KOOPMANS: De Ned. Geloofsbelijdenis (1939), blz. 35 vlgg.
[4]) G. VAN DER LEEUW: Inleiding tot de Theologie, blz. 105.
[5]) ibid. blz. 118.
[6]) E. BRUNNER: Offenbarung und Vernunft, S. 173.
[7]) ibid. S. 376.
[8]) ibid. S. 202.

christelijk geloof van de „überweltliche" God, die de mens aanspreekt en hem stelt in de verhouding van de zoon tot de Vader. En dat wil zeggen, dat de mens staat in de vrijheid en de zelfstandigheid tegenover de wereld in zijn denken en handelen, maar in de gehoorzaamheid en de verantwoordelijkheid, de „Angewiesenheit" van de zoon jegens de Vader. „Diese Macht des Menschen über die Welt ist die unausweichliche Konsequenz davon, dasz der Gott des christlichen Glaubens schlechthin überweltlich ist, dasz er nicht zur Welt, auch nicht zu einer sogenannten Überwelt gehört, sondern dasz Welt und Überwelt, Himmel und Erde ihm gehören, und dasz er sie der Macht des Menschen unterstellt hat, des Menschen den er, als die Zeit dazu da war, durch die Sendung seines Sohnes mündig erklärte und dem er die Sohnschaft zusprach (Gal. 4 : 1 ff.)."[1]) Met deze „sohnhafte Herrschaft" is aan de mens de vrije en volledige beschikking over de wereld gegeven, zowel in zijn kennen als in zijn handelen. Wetenschap en cultuur moeten „streng in der Säkularität gehalten" worden. En deze eis moet juist van het christelijk scheppingsgeloof uit worden gesteld, opdat het als geloof in het zuivere Woord Gods vrij blijve van wereldbeschouwelijke elementen én opdat de eenheid der schepping als schepping gehandhaafd blijve. Dat betekent, „dasz nur, wo Glaube ist, die Wissenschaft voraussetzungslos und das ist glaubenslos sein kann. Wissenschaft ist glaubenslos, oder sie ist eben nicht Wissenschaft."[2]) Maar het betekent ook: „Die Gott'fremdheit'der Wissenschaft ist dann der Ausdruck der Ehrfurcht vor Gott."[3]) Want met zijn vrije en zelfstandige kennis en beheersing der wereld staat de mens in de „Angewiesenheit" en de verantwoordelijkheid jegens God en weet hij, dat de wereld haar eenheid niet uit zichzelf heeft, maar uit God.

Eerst nadat wij de volle nadruk gelegd hebben op deze volstrekte scheiding tussen eschatologisch en metafysisch denken en aan elk zijn zelfstandige en onafhankelijke plaats hebben toegewezen, kunnen wij de vraag naar hun onderlinge betrekking op verantwoorde wijze stellen. Het is waarlijk niet alleen het metafysisch denken, dat in zijn al-omvattend streven naar deze betrekking vraagt, doch evenzeer moet het openbarings-denken dit doen. Want de mens staat ook in zijn denken, in wetenschap en wijsbegeerte, in verantwoordelijkheid tegenover God. Zijn denken, hoezeer ook zelfstandig, kan eerst zin en waarde hebben, als het geschiedt in gehoorzaamheid aan God — en juist daarom is het zelfstandig! — en het wordt verduisterd door de zondige afwending van God. Zijn kennis van de wereld en van zichzelf kan eerst recht zijn, wanneer zij weet heeft van het geschapen zijn en van de „Angewiesenheit" op de Schepper. Praegnant gezegd: de wijze, waarop wij de wereld en onszelf kennen, kan eerst volmaakt zijn, wanneer ons kennen samenvalt met Gods kennen, d.w.z. wanneer wij kennen gelijk wij gekend worden (1 Kor. 13 : 12).

De mens, die als schepsel leeft in de creatuurlijke zelfstandigheid tegenover God en tegelijkertijd in geloof in gemeenschap met God, weet van de grenzen van zijn kennen juist waar het gaat om de kennis van de Schepper en van de verhouding tussen Schepper en schepsel en van de plaats en de bestemming der dingen in het totaal van Gods werk en plan. Hoe dichter ons denken zich bij het „Zentrum der Existenz" beweegt, „wo es um das Ganze, das heisst aber um das Gottesverhältnis und das Sein der Person geht", des te sterker werkt de „Störungsfaktor" van de zonde en zal het denken zijn incompetentie moeten erkennen en zich door de openbaring moeten laten gezeggen en corrigeren.

1) F. GOGARTEN: Der Mensch zwischen Gott und Welt, S. 320.
2) ibid. S. 334.
3) ibid. S. 350.

BRUNNER spreekt hier van het „Gesetz der Beziehungsnähe", dat telkens de grenzen bepaalt tussen het gebied, waarop de filosofie uit eigen kracht competent is en dat, waar zij zich door de openbaring moet laten leiden. „Je mehr es sich um die Welt als Welt handelt, desto autonomer, je mehr es sich aber um die Welt als Schöpfung Gottes handelt, desto weniger autonom ist die Vernunft." Het onderscheid tussen gelovig en ongelovig denken zal dus maximaal zijn in de theologie en waar het gaat om de kennis van de mens en de zin der geschiedenis, minimaal in de exacte wetenschappen en nihil in het formele denken. En dit „Gesetz der Beziehungsnähe" wordt in werking gesteld door „die Begegnung mit dem lebendigen Gott durch Offenbarung und Glaube", waardoor ook het „Welterkennen" wordt bepaald. [1]) Telkens wanneer het metafysisch denken meent van God te mogen spreken en de weg tot God te hebben gevonden, en het wezenlijke over mens, wereld, waarheid, leven, vrijheid te kunnen uitspreken, zal moeten worden volgehouden, dat het niet God is, waarover men spreekt, en dat het wezenlijke slechts van God uit, d.w.z. eschatologisch kan worden verstaan.

De „philosophia Christiana", die BRUNNER op deze wijze nastreeft, kan eerst tot stand komen, wanneer de grens tussen theologisch en filosofisch denken scherp getrokken is. Zij onderscheidt zich daardoor van die der scholastische en rationalistische theologie, die deze grens veronachtzaamt en uitgaat van de continuïteit van rede en openbaring. Van haar zegt BARTH: „Philosophia christiana ist faktisch noch nie Wirklichkeit gewesen: war sie philosophia, so war sie nicht christiana, war sie christiana, so war sie nicht philosophia". [2]) Zal er waarlijk van een christelijke filosofie sprake zijn, dan gelden de twee voorwaarden, die VAN DER LEEUW stelt: de theologie zal haar eigen karakter streng moeten bewaren, d.w.z. zij moet incarnatie-theologie zijn, en de filosofie zal moeten weten van het eschatologisch karakter van alle menselijk kennen. Zulk een theologie isoleert zich niet van de wereld en zulk een filosofie kent haar aangewezen-zijn op de openbaring. [3])

Is dus enerzijds de betrekking tussen eschatologisch en metafysisch denken van dien aard, dat alle menselijk kennen is aangewezen op het eschaton, op God, anderzijds moet ook gezegd worden, dat het openbarings-denken is aangewezen op de voorstellings-mogelijkheden en uitdrukkingsmiddelen van het wetenschappelijk en wijsgerig kennen.

Dat dit zo is hangt onmiddellijk samen met het feit, dat de openbaring ons geschonken is langs de weg der incarnatie. De vraag of God zich ook op geheel andere wijze had kunnen openbaren, kunnen wij geheel buiten beschouwing laten: zij leidt slechts tot louter speculatie. Wij kennen God slechts uit zijn werken, d.w.z. uit zijn Woord, en „Wir haben das Wort Gottes nicht anders als im Geheimnis seiner Welthaftigkeit... Wenn Gott zum Menschen redet, so zeichnet sich dieses Geschehen nie und nirgends so vom übrigen Geschehen ab, dasz es nicht sofort auch als ein Teil dieses übrigen Geschehens interpretiert werden könnte." [4]) Onze theologie is incarnatie-theologie.

Maar dit betekent dan ook, dat wij over de openbaringswaarheid niet anders

---

1) E. BRUNNER: Offenbarung und Vernunft, S. 378 f.
2) K. BARTH: K.D. I/1, S. 4.
3) G. VAN DER LEEUW: Inleiding tot de theologie, blz. 114 vlgg.
4) K. BARTH: K.D. I/1, S. 171.

dan „welthaftig" kunnen spreken. Zoals God in en door de gegeven werkelijkheid tot ons spreekt, zo kunnen wij over God niet anders spreken dan in de voorstellingen en begrippen, die wij aan deze werkelijkheid hebben ontleend. BRUNNER noemt de kennis en de voorstellingen, die wij van de wereld bezitten, „das Alphabet, in dem das Zeugnis der Offenbarung uns vorgesprochen wird". [1]) Het komt er in principe niet op aan in welk alfabet de openbaring tot ons komt en wat BARTH opmerkt ten aanzien van de kosmologische „Voraussetzungen" van het geloof, geldt ook in het algemeen: het geloof staat tegenover alle wereldbeschouwingen „formal unbesorgt" en „sachlich distanziert", het kan met „grundsätzlicher Treulosigkeit" naar andere voorstellingen overgaan. „Er lebt nur vorübergehend in ihren Räumen, er denkt und redet nur zeitweilig ihre Sprache" en gaat slechts een tijdelijke symbiose met hen aan. [2])

Maar dit neemt niet weg, dat wij steeds een „alfabet" nodig hebben. Zeer terecht zegt KÜNNETH: „Eine unmittelbare Verständlichmachung der transzendenten Offenbarung und der Wirklichkeit Gottes unter Ausschaltung aller immanenten Vorstellungen und Begriffe ist unvollziehbar", al moet hij tegelijk wijzen op het dienend en steeds inadaequate karakter van deze voorstellingen en begrippen. Het is een omkering van de werkelijke verhouding, wanneer wij de waarheid van het kerygma afhankelijk stellen van de juistheid der voorstellingen, die steeds aan de ontwikkelingen en veranderingen van het wereldbeeld onderhevig zijn. Wij kunnen slechts vragen welke mogelijkheden onze kennis ons biedt de waarheid van het geloof voor te stellen en uit te drukken.

Nu maakt KÜNNETH echter onderscheid tussen de „Adäquatheit" en de „Sachgemäszheit" van onze begrippen. Adaequaat zijn ze nimmer. Als „Bilder", „Gleichnisse", „Symbole" en „Ideogramme" mogen zij niet gelijkgesteld worden met de „Sache", die zij willen uitdrukken. Wij moeten ons steeds bewust blijven van de „Uneigentlichkeit des Ausdruckes", de „Bruchstückhaftigkeit irdischer Darstellung", die ons bij veranderingen in het wereldbeeld dwingt tot „Neubesinning auf die Bedeutung der Ausdrucksform". Daarom is steeds de vraag actueel, of wij in een ander wereldbeeld, in een nieuwe en verdiepte kennis van de natuur, nieuwe mogelijkheden vinden om met nieuwe begrippen de onveranderlijke openbaringsinhoud weer te geven.

Maar daarnaast, zo betoogt KÜNNETH, mag niet worden vergeten, dat „Inadäquatheit" nog niet hetzelfde betekent als „Unangemessenheit". Er zijn n.l. „Urworte religiöser Sprachbildung, die mehr sind als beliebig vertauschbare Gleichnisbilder und Ideogramme" en die daarom „Anspruch auf Sachgemäszheit" maken. Zulk een „religiöses Ur- und Sachwort" is dat van de opstanding, waarom het KÜNNETH uiteraard te doen is. Het moge inadaequaat zijn in zoverre het gebonden is aan bepaalde tijd-ruimtelijke voorstellingen, maar het is sachgemäsz, daar het, onafhankelijk van enig wereldbeeld, de eigenlijke religieuze „Sache", de opstandingswerkelijkheid, zozeer „sachgemäsz" uitdrukt, dat het

---

1) E. BRUNNER: Dogmatik I, S. 57.

2) K. BARTH: K.D. III/1, S. 8. Dat BARTH een uitzondering maakt voor de anthropologie is, gezien de bizondere „Beziehungsnähe" tot het eschatologische denken, zeer begrijpelijk, maar het brengt hem er toe zo zeer van de openbaring uit te spreken over de mens „an und für sich", dat hij de zelfstandigheid van het menselijk denken uit het oog verliest.

niet kan worden prijsgegeven zonder ook de „zaak" zelve op te geven. [1])

Over opstandings-voorstelling en opstandings-werkelijkheid komen wij nog te spreken. Wij menen echter, dat KÜNNETH's uiteenzettingen in hun algemeenheid bijdragen tot verheldering inzake de verhouding tussen wetenschappelijk-wijsgerige en dogmatische voorstellings- en uitdrukkings-mogelijkheden.

Wij zijn ons ervan bewust in dit hoofdstuk problemen te hebben aangesneden, die van een veel algemener karakter zijn dan het onderwerp van onze studie. Zij vormen echter een integrerend bestanddeel van de problematiek rondom de onsterfelijkheidsvraag en wij zijn ervan overtuigd, dat vele van de verwikkelingen, die zich in de controverse tussen opstanding en onsterfelijkheid voordoen, vermeden kunnen worden, wanneer men eerst tot klaarheid is gekomen over de verhouding — zowel het onderscheid als de betrekking — tussen eschatologisch en metafysisch denken. Telkens wanneer men het ene door het andere wil bevestigen dan wel bestrijden komt men te staan voor die verwarring, die in zo menig apologetisch of anti-christelijk betoog aan de dag treedt en die zo voortreffelijk wordt weergegeven in de woorden, die DOSTOJEWSKI aan Vorst Myschkin in de mond legt naar aanleiding van diens gesprekken met een atheïst: „Eén ding trof mij echter: dat het was of hij voortdurend over iets anders sprak en dat trof mij voornamelijk daarom, omdat ook vroeger, zovaak ik ongelovigen ontmoette of hun boeken las, het mij altijd was én bij het spreken én bij die boeken, of ze het over iets anders hadden, al leek het ook dat het daarover ging." [2])

---

[1]) W. KÜNNETH: Theologie der Auferstehung, S. 43 ff.
[2]) De Idioot (vert. J. J. THOMSON), blz. 305.

B. ANTHROPOLOGIE

Wij zijn thans op het punt gekomen, waarop wij moeten vragen naar de consequenties van de in het vorige hoofdstuk ontwikkelde gedachten voor het probleem der onsterfelijkheid. Maar voor wij daartoe overgaan wijden wij eerst nog — bij wijze van intermezzo — een hoofdstuk aan de anthropologie.

Wij doen dit in de overtuiging, dat de vraag naar de onsterfelijkheid een anthropologische aangelegenheid is: het gaat inderdaad om het wezen, de plaats, de bestemming en het lot van de mens. En het is zeer begrijpelijk, dat in de discussie over de onsterfelijkheid de anthropologische argumenten een overheersende plaats innemen en dat de anthropologische gezichtspunten van doorslaggevende betekenis blijken te zijn. Maar juist bij deze anthropologische oriëntering wordt het wel bizonder duidelijk, van hoe grote betekenis het onderscheid tussen metafysisch en eschatologisch denken is. Nergens worden wij op zo beslissende wijze geconfronteerd met de beide mogelijkheden van denken als op het punt van de anthropologie. Er is een metafysische anthropologie en er is een eschatologische anthropologie en beide kunnen spreken van „onsterfelijkheid". Doch wat daarmee bedoeld wordt, is in beide gevallen zo volstrekt verschillend, dat het onmogelijk is over onsterfelijkheid te spreken, zonder ons er rekenschap van te geven in welke denkwereld wij ons bevinden. Er is dus een metafysische, wetenschappelijk-wijsgerige anthropologie, die uitgaat van de gegeven mens en die langs fysisch-metafysische weg haar kennis opbouwt op grond van substanties en elementen, functies en kwaliteiten, ontwikkelingen en relaties van deze mens. Zij kan al of niet religieus zijn, maar ook waar zij een religieus karakter heeft, wordt de verhouding tot de goddelijke werkelijkheid opgevat in de zin van de metafysische religie of religieuze metafysica, waarover wij in ons vorige hoofdstuk uitvoerig spraken.

Daarnaast staat de eschatologische anthropologie, die haar kennis niet ontleent aan de gegevenheden van het mens-zijn, maar aan het aangesproken-worden van buiten de grenzen, door God. Zij spreekt van de mens, zoals hij door God wordt gekend, geoordeeld en verlost, de mens, zoals hij staat voor God, in zijn verantwoordelijkheid aan èn zijn opstandigheid tegen God, de mens in zijn afhankelijkheid èn in zijn gescheidenheid van zijn Schepper, de mens in zonde en dood èn in gemeenschap met God.

Wanneer wij nu het bijbelse denken eschatologisch denken hebben genoemd, ligt het voor de hand, dat wij ook de bijbelse anthropologie als eschatologische anthropologie zullen moeten beschrijven. Wij zullen daartoe in dit deel nog de gelegenheid hebben. Maar dit neemt niet weg, dat wij in de Bijbel ook de mens vinden, die zichzelf kent en zoals hij zichzelf kent. Sprekende over en tot de mens moet de bijbelse boodschap gebruik maken van het „alfabet", van de vooronderstellingen van deze mens, van diens eigen inzicht in eigen wezen. Wanneer de Bijbel bijv. getuigt van Gods besluit: „Laat ons mensen maken", dan moet de lezer weten, wat „mensen" zijn; en wanneer verteld wordt hoe het kwam dat de mens tot een „levende ziel" werd, dan wordt als bekend verondersteld, dat de mens een „levende ziel" is en wat dat betekent. Het is deze kennis van de mens van zichzelf, die — hoe weinig wetenschappelijk ook verwerkt —

in beginsel op één lijn staat met alle biologische, psychologische, sociologische en filosofische anthropologie. Terecht betoogt BRUNNER „dasz alle Verkündidigung des Evangeliums faktisch diese natürliche Selbsterkenntnis voraussetzt und verwertet." [1])

Wij moeten derhalve in de Bijbel twee vormen van anthropologie onderscheiden. Er is een algemeen-menselijke, redelijke kennis van de mens, waarvoor weliswaar de naam van metafysische anthropologie te wijds en te pretentieus is, maar die toch daarmee vergelijkbaar en gelijksoortig is. Wij noemen haar de *anthropologie van de Bijbel*. En er is de eschatologische kennis van de mens, die existeert voor God. Zij is de anthropologie, die behoort tot de bijbelse verkondiging. Deze noemen wij de *bijbelse anthropologie*. Op hun onderlinge verhouding komen wij nog terug, maar wij zullen allereerst het verschil tussen beide vormen van anthropologie scherp in het oog moeten vatten.

Daarom spreken wij eerst over de metafysische anthropologie als de door de mens bereikte kennis van zichzelf, al of niet door openbaring in de zin van kennis-mededeling aangevuld, en over de verlegenheid, waarin deze anthropologie door haar eigen ontwikkeling is geraakt. Vervolgens behandelen wij de anthropologie van de Bijbel, die in wezen op één lijn staat met de wijsgerige en met deze vergelijkbaar is. En tenslotte spreken wij over de kennis van de mens voor God, die behoort tot de eschatologisch gerichte boodschap en die de eigenlijke bijbelse anthropologie uitmaakt.

1. DE ANTHROPOLOGIE IN HET METAFYSISCH DENKEN

Dat voor het griekse denken het *γνωθι σεαυτον* tot de hoogste wijsheid behoort, is bekend. Van de platonische wijsgeer T. H. GREEN is het woord: „Know yourself as you truly are, and you will know the truth of God, freedom and immortality." Het zal ons nog duidelijk worden, dat voor het christelijk denken juist het omgekeerde geldt: eerst waar wij God kennen is kennis van de mens mogelijk. Ook de ontwikkeling van de wijsgerige anthropologie zelve leidde tot het inzicht in de volstrekte onmogelijkheid van het „know yourself as you truly are". Ergens stuit de anthropologie op haar „eschaton", dat haar „Verhängnis" blijft, zolang het niet in God gevonden wordt. Wij gebruiken hier een paar termen van VAN DER LEEUW, wiens „anthropologischer Versuch" de grenzen en verlegenheden der wijsgerige anthropologie op bizonder indringende wijze heeft duidelijk gemaakt. [2])

Het is merkwaardig en treffend, dat de metafysische anthropologie moest vastlopen, juist toen men alles van haar verwachtte. VAN DER LEEUW wijst er op, dat de intensieve belangstelling voor de anthropologie, die in de moderne tijd aan het licht is getreden, gezien moet worden als een zich afwenden van de wereld en de kosmologie, en van God en de theologie. „Die Anthropologie setzt eine fehlgeschlagene Kosmologie und eine aufgebene Theologie voraus."[3])

---

1) E. BRUNNER: Dogmatik II, S. 54.
2) G. VAN DER LEEUW: Der Mensch und die Religion; ein anthropologischer Versuch (1941).
3) ibid. S. 12.

Wij mogen er hier, na wat wij in ons vorige hoofdstuk vaststelden, op wijzen, dat de theologie, die in metafysisch vaarwater was terecht gekomen, in wezen kosmologie was geworden. De wezenlijke identiteit en continuïteit van God en kosmos kan — gelijk in het idealisme geschiedde — erkend en aanvaard worden en daarmee ook de eenheid van de objectieve werkelijkheid en het subjectieve denken. Zij kan ook ontkend worden, en dan blijft de kentheoretische klove tussen object en subject ongedempt. In beide gevallen echter wordt het denken gericht op de mens zelf als het archimedische *δος μοι που στω*.

De anthropologie is aldus in het moderne denken de centrale plaats gaan innemen en van haar inzichten werd ook de beantwoording van de onsterfelijkheidsvraag afhankelijk gesteld. Wij zullen dus allereerst moeten vragen, hoe de mens langs de anthropologische weg zichzelf leerde zien. Vanouds is de aandacht in de eerste en voornaamste plaats uitgegaan naar de *ziel*.

Er zijn weinig begrippen, waarvan het zo moeilijk is de inhoud te bepalen als dat van de ziel. Wij staan voor een bonte veelheid van definities, die onderling zozeer uiteenlopen, dat wij ons enerzijds moeten verbazen, maar anderzijds in deze onontwarbare chaos er juist ook de verklaring van kunnen vinden, dat REHMKE zijn boek over de ziel aldus kan aanvangen: „Dasz der Mensch eine Seele habe, wird niemand in Frage stellen; nur darüber, was unter Seele verstanden werden müsse, besteht Streit." [1]) Het merkwaardige van deze uitspraak springt te meer in het oog, wanneer men bedenkt, dat REHMKE kon weten, dat juist zeer bepaalde opvattingen over de ziel de vraag of de mens een ziel heeft, niet alleen aan de orde stelden, maar ook ontkennend beantwoordden. Had niet juist te voren HAECKEL de ziel „lediglich ein Produkt der dichtenden Phantasie" genoemd, een „Naturerscheinung", „eine Summe von Lebens-erscheinungen, welche gleich allen anderen an ein bestimmtes materielles Substrat gebunden sind."? [2]) En deed zich in de psychologie niet reeds die agnostische stroming gelden, die het bestaan van de ziel buiten beschouwing wilde laten en het begrip alleen gebruikte voor het totaal der psychische verschijnselen en functies, zodat men van deze psychologie zonder metafysische achtergrond kon spreken als van een „Psychologie ohne Seele"?

En toch had REHMKE geen ongelijk. Want met recht vervolgt hij: „Es ist zweifellos Wirkliches, das den Menschen von seiner Seele sprechen läszt, und dies bedeutet zweifellos ein Besonderes in seiner Erfahrungswelt." De vanzelfsprekendheid, waarmee REHMKE, evenals PLATO, het bestaan van de ziel als ervaringswerkelijkheid poneert, vindt haar grond in het feit, dat het zielsbegrip in oorsprong een religieuze conceptie is en dat het bestaan van de ziel even indiscutabel is als het bestaan van iedere religieuze werkelijkheid. Zo verstaan wij ook WINDELBAND's opmerking, dat PLATO's ziel-beschouwing „keine philosophische Doctrin und erst recht keine empirische Untersuchung, sondern ein theologisches Lehrstück, und zwar das wichtigste von allen" is. [3])

Ook VAN DER LEEUW vat de ziel „als eine wesentlich religiöse Grösze" op.

---

[1]) J. REHMKE: Die Seele des Menschen (1905[2]), S. 1.
[2]) E. HAECKEL: Die Welträtsel (1899); wij citeerden de „Volks-Ausgabe", S. 39 f.
[3]) W. WINDELBAND: Plato, S. 132; cf P. ALTHAUS: a.a.O., S. 88.

„Die Seele ist der Mensch, der in sich selbst etwas anderes entdeckt, als er zu sein meinte... Daher gehört die Seele wesentlich in die Religion. Wer Seele sagt, sagt immer schon irgendwie Gott." [1]) Wij laten de gedachtengang, die VAN DER LEEUW tot deze conclusie voert, thans buiten beschouwing. Wij hebben haar niet zonder het stellen van vraagtekens kunnen volgen en zijn vooral bezorgd voor een al te gemakkelijke overgang van het fenomenologisch naar het theologisch Gods-begrip, waartoe VAN DER LEEUW's beschouwingen aanleiding kunnen geven. Maar, inderdaad, „religieus" kan de ziels-conceptie genoemd worden inzoverre de ziel „die entdeckte Nicht-nur-Möglichkeit, die Mächtigkeit des Menschenleibes" is. „Der Mensch findet in der Seele mehr, als er vorläufig ist, in der Seele ist er sich selbst über."

Van deze „ursprüngliche Beheimatetheit des Seelenbegriffes in den Zusammenhängen des Religiösen" gaat ook SCHMALENBACH uit in zijn belangwekkende studie over het ontstaan van het zielsbegrip. [2]) Hij tracht de oorspronkelijke betekenis van dit begrip op het spoor te komen en meent, dat alle latere ziels-concepties „Abspaltungen" zijn van religieuze voorstellingen, die aanvankelijk wel vrij onbepaald zijn geweest, maar toch reeds de mogelijkheden voor de latere ontwikkeling bevatten. Zijn analyse van de oorspronkelijke religieuze ervaringen en voorstellingen gaat uit van het door MARETT en vooral door OTTO onderzochte „Erlebnis des numinosen Schauders" (S. 317) en met OTTO wordt het numineuze beschreven als „mysterium" en als „macht". SCHMALENBACH ziet het begrip van de ziel als oorspronkelijk van numineuze aard, als een samenvatting van een aantal numineuze verschijnselen. Zich beroepend op KRUYT, SÖDERBLOM en RHODE toont SCHMALENBACH aan, dat wij twee groepen van deze verschijnselen moeten onderscheiden, die tot twee zeer verschillende concepties van de ziel leidden, die zeer lang naast elkaar hebben bestaan en zo moeilijk in één zielsbegrip kunnen worden ondergebracht, dat zij ook in de moderne zielsbegrippen nog een immanente controverse vormen: de dodenziel en de levensziel. Is de levensziel werkzaam in de numineuze verschijnselen van adem, hartslag, bloed, geslachtsfuncties, enz., de dodenziel openbaart haar macht in de numineuze blik van de dode, de starheid van het lijk, de verschijningen in de droom en de herinnering, de klank van de naam. Het is niet mogelijk levensziel en dodenziel te vereenzelvigen, ook niet met behulp van de onsterfelijkheidsgedachte. „Unsterblich ist nicht die Seele, sondern der Tote. Oder sein Bild. Oder sein Name" (S. 326). Dat beide tenslotte toch in één zielsbegrip worden samengevat vindt zijn grond in het numineuze karakter, dat zij gemeen hebben. Wat in het sterven blijft, zij het ook onder ingrijpende verandering, is de numineuze macht, die zich zowel in de levensziel als in de dodenziel als „spontane Dynamik" openbaart. Uit het totaal van het numineuze zijn de oorspronkelijke begrippen van de ziel gevormd, en dientengevolge hebben zij vele „Ausweitungsmöglichkeiten", terwijl de „Doppelheit der Seele" steeds bespeurbaar blijft.

---

1) G. VAN DER LEEUW: a.a.O., S. 68 f.

2) H. SCHMALENBACH: Die Entstehung des Seelenbegriffes; in: Logos XVI (1927), S. 311—355.

Terwijl SCHMALENBACH dus een tweetal oorspronkelijke ziels-begrippen aanwijst, de levensziel en de dodenziel, onderscheidt VAN DER LEEUW drie grote „Strukturen des Seelenglaubens: die Ganzheitsseele, die gestaltete Seele, und die vom Leib losgelöste, unkörperliche Seele." [1])

De „Ganzheitsseele", de primitiefste voorstelling, is de mens zelf, zijn lichaam, zoals het leeft en zich beweegt. Zij toont haar kracht bizonder duidelijk in bepaalde delen en functies van het lichaam: het haar, de adem, de penis, het bloed. De naam „Körperseele" is minder gelukkig omdat er eigenlijk geen lichaam is, maar laat in ieder geval duidelijk uitkomen, dat er ook van een tegenstelling tussen ziel en lichaam geen sprake is. Beter kan men spreken van „zielestof", omdat het hier gaat om een meer of mindere, om een grotere of geringere „Seelenhaftigkeit". „Die Seele ist im Menschen und kann überall ausbrechen" (S. 71).

Is deze zielestof niet anders dan vormeloos te denken, een gestalte krijgt de ziel, wanneer de mens zich haar voorstelt in de vorm van zijn eigen spiegelbeeld. Dit beeld, deze gestalte van de mens, is zijn wezen. Deze voorstelling noemt VAN DER LEEUW „die gestaltete Seele". De ziel heeft hier bepaalde contouren gekregen, zij onderscheidt zich veel scherper van de buitenwereld dan de „Ganzheitsseele", die ook buiten het lichaam, in afgeknipte haren en nagels, in faeces en bloed, en in alles wat met een mens in aanraking is geweest, zijn kleren, zijn sporen, haar macht bewijst.

Maar terwijl de „gestaltete Seele" nog met het lichaam verbonden blijft of zelfs samenvalt, heeft de „unkörperliche Seele", de „external soul", een eigen bestaan, ook buiten het lichaam. Aanvankelijk sluit dit niet uit, dat ook het lichaam los van de ziel bestaanbaar is, al is dit bestaan dan ook slechts „Möglichkeit" zonder „Mächtigkeit". Maar wanneer ook de „Möglichkeit" slechts aan de ziel wordt toegekend, wordt het lichaam opgegeven, genegeerd. De mens tracht wereld en lichaam van zich af te schudden en alleen de ziel te bewaren. En zo ontstaat het dualisme van ziel en lichaam. „Der Mensch, der sich selbst zunächst im Leib suchte, gibt seinen Leib verloren, überläszt ihn der Welt. Er zieht sich auf seine Mächtigkeit zurück, er schlieszt sich ein in sich selbst und vergiszt für eine Zeit, dasz er zugleich mit dem Leibe und mit der Bewegung auf die Welt hin seine eigene Möglichkeit aufgibt" (S. 74).

Het verschil in analyse en formulering tussen SCHMALENBACH en VAN DER LEEUW — wij beperken ons tot deze twee voorbeelden — behoeft ons niet in verwarring te brengen. Wij kunnen immers in de „Ganzheitsseele" het complex van numineuze verschijnselen terugvinden, dat de macht van de „ziel" openbaart, zowel in het leven als in de dood, zowel in het lichaam als daarbuiten. Tussen leven en dood bestaat in het primitieve denken nog geen wezenlijke differentiatie, evenmin als tussen lichaam en wereld. De voorstellingen van de levensziel en de dodenziel liggen echter beide reeds besloten in de „Ganzheitsseele" en wij menen beide onderzoekers geen onrecht te doen, wanneer wij een nauwe verwantschap zien tussen levensziel en „gestaltete Seele" enerzijds en tussen dodenziel en „körperlose Seele" anderzijds.

De immanente tegenstrijdigheden, die aan iedere conceptie van de ziel eigen zijn tengevolge van haar ontstaan uit zo verschillende voorstellingen, openbaren zich in alle latere psychologische en anthropologische opvattingen. [2]) Bewust of onbewust wordt reeds in de probleemstelling zelve het interesse van de onderzoeker gemengd en wordt de vraag naar het wezen van de ziel reeds

---

1) G. VAN DER LEEUW: a.a.O., S. 70.

2) Een uitgebreid overzicht biedt B. RÉVÈSZ: Geschichte des Seelenbegriffs und der Seelenlokalisation (1917). Het ontbreekt de schrijver echter ten enenmale aan begrip voor de religieuze achtergronden en de theologische concepties van de ziel; hij laat zich integendeel zo denigrerend uit over iedere godsdienstige beïnvloeding van de psychologie, dat zijn werk, hoe rijk ook aan materiaal, sterk aan objectiviteit inboet. Wat hij over de opvattingen van „de" Kerk zegt slaat trouwens duidelijk alleen op de R.K. Kerk.

beïnvloed door een bepaald zielsbegrip, dat nog verwantschap toont met hetzij de levensziel, hetzij de dodenziel. In het algemeen kan het verschil aldus worden geformuleerd: óf men vraagt naar de onsterfelijke ziel (de oorspronkelijke dodenziel) en staat dan voor het probleem hoe deze ziel zich verhoudt tot het lichaam, ja hoe überhaupt een verhouding denkbaar is tussen twee zo volstrekt heterogene grootheden als ziel en lichaam; óf men vraagt naar de ziel als het levensbeginsel (de oorspronkelijke levensziel) en staat dan voor het probleem, hoe deze ziel gescheiden gedacht kan worden van het lichaam, hoe een ziel, wier wezen het is een „bezielende" functie te vervullen, kan bestaan wanneer het te bezielen lichaam ontbreekt. In het algemeen kunnen wij de eerstgenoemde probleemstelling de platonische, de tweede de aristotelische noemen. [1])

Voor een al te grove simplificatie zullen wij ons echter moeten hoeden. Want het zielsbegrip van PLATO kan, ondanks zijn nauwe verwantschap met het begrip van de dodenziel, toch niet met dit laatste worden gelijkgesteld. Een nieuw element is juist door PLATO aan de oorspronkelijke ziels-concepties toegevoegd: dat, wat SCHMALENBACH noemt de „ethische Persönlichkeit". Dit ethisch zielsbegrip, door anderen ook gekarakteriseerd als het axiologische, staat wel in verbinding met dat van de biologische en vooral met dat van de bewustzijns-ziel, maar heeft er aanvankelijk niet mee te maken. Het heeft er slechts de numineuze wortel mee gemeen; het is in wezen een religieus begrip, maar dan stammend uit de geëthiseerde religie. [2]) Niettemin biedt de door SCHMALENBACH gemaakte onderscheiding een sleutel tot het verstaan van het verschil tussen de twee fundamentele concepties waarin de wijsgerige anthropologie uiteengaat.

Wanneer wij de platonische ziels-opvatting het meest verwant noemen met die van de dodenziel, willen wij daarmee zeggen, dat wij hier te maken hebben met een ziel, die naast het lichaam een eigen substantie bezit, naast het biologische, organische leven een eigen, bewust, denkend leven, een ziel, waarvan het bestaan, los van het organisme, hetzij vóór, hetzij na het bestaan van dit organisme, gedacht kan worden.

Aan de moeilijkheid, zo niet onmogelijkheid, deze bewustzijnsziel tegelijk als het levensbeginsel op te vatten, wist ARISTOTELES te ontkomen door juist aan de andere kant te beginnen en de ziel allereerst te zien als het leven- en vormgevend beginsel van het organisme, terwijl dan later het bewustzijn zich in deze ziel ontwikkelt. Maar daarmee sneed ARISTOTELES de mogelijkheid van een zelfstandig bestaan van deze biologische en in wezen bewusteloze ziel af.

Het ligt daarom voor de hand, dat THOMAS VAN AQUINO het aristotelische zielsbegrip eerst kon gebruiken na het zeer sterk in platonische richting te hebben omgevormd, waarheen de uitmonding van de antieke filosofie in het Neo-Platonisme reeds tendeerde. Theologisch, anthropologisch, eschatologisch, was er binnen het raam van de christelijke dogmatiek in haar toenmalige structuur met het zielsbegrip van ARISTOTELES niet veel te beginnen. Daarom is de ziel bij THOMAS wel in de eerste plaats de onsterfelijke bewustzijnsziel van PLATO, tot wier „potentiae" evenwel mede gerekend worden de vegetatieve en sensitieve vermogens, die echter van secundaire aard zijn ten opzichte van die vermogens, die het blijvende wezen van de onsterfelijke ziel uitmaken, waar-

---

[1]) Men denke aan de opmerking van FR. SCHLEGEL, dat iedere mens óf als aristotelicus óf als platonicus in de wereld staat.

[2]) H. SCHMALENBACH: a.a.O., S. 354 f.

onder in de eerste plaats de potentia intellectiva gerekend moet worden. Zo bleef tenslotte de platonische zielsopvatting domineren in de overigens aristotelische theologie en filosofie. Eeuwenlang voerde zij heerschappij. Zij bleef het uitgangspunt voor iedere substantieel en ethisch dualistische beschouwing van lichaam en ziel, „obwohl, zo merkt VAN DER LEEUW op, die Kirche den Leib nie endgültig verdammt hat." [1])

Vooral door de invloed van DESCARTES richtte ook de nieuwere wijsbegeerte zich naar dit dualistische schema en werd de geest, als de bewuste, denkende substantie, tegenover het lichaam gesteld, waarbij men ziel en geest, zeker niet geheel in overeenstemming met DESCARTES, gelijkstelde en dus de psyche tot het bewustzijn beperkte. [2])

Maar het wijsgerig denken kon bij het onverzoende dualisme van DESCARTES niet blijven staan. Het waren in het bizonder de engelse denkers LOCKE en HUME, die langs inductieve weg niet verder konden komen dan een sceptische of agnostische houding ten opzichte van de substantialiteit van de ziel, waartoe DESCARTES deductief meende te mogen concluderen.

De definitieve breuk met het cartesianisme werd echter voltrokken door KANT. Zijn voornaamste bezwaar tegen de traditionele gedachtengang, die op grond van het ik-bewustzijn tot de substantialiteit van de ziel besluit, is, dat het niet geoorloofd is het bewustzijn als middel van het denken tot voorwerp van het denken te maken en uit de functies, de fenomena van de ziel door te dringen tot haar wezen. Dit wil allerminst zeggen, dat KANT het bestaan van de ziel niet zou erkennen. Zij is een door de rede geconstrueerde idee, die het constante substraat is van alle psychische verschijnselen en de onontbeerlijke onderstelling van de ethiek. Maar zij kan niet zelfstandig naast het lichaam worden gedacht: lichaam en ziel zijn voor KANT twee aspecten van een en dezelfde grootheid en wij kunnen niet spreken over een ziel, losgedacht van haar betrekking tot het organisme. Wel is ons de eenheid van het zelfbewustzijn gegeven, maar het is een paralogisme daaruit tot de enkelvoudigheid van de ziel te concluderen.

Het inzicht in de onhoudbaarheid van het platonisch-cartesiaanse dualisme voerde tot tweeërlei pogingen dit dualisme door een monistische visie te overwinnen: de ene in idealistische, de andere in naturalistische, materialistische richting. Beide heffen het dualisme op door ontkenning van een van de twee partners: het idealisme ontzegt aan het lichaam, gelijk aan alle materie, een wezenlijk bestaan en ziet het niet anders dan als verschijningsvorm, schepping, verbeelding, fase in de zelfontvouwing van de geest; het materialisme kent alleen de materie en kan aan de ziel geen andere rol toekennen dan die van functie van het lichaam, begeleidingsverschijnsel van chemisch-fysiologische processen.

Het ligt voor de hand, dat deze twee diametraal verschillende zienswijzen

---

[1]) G. VAN DER LEEUW: Der Mensch und die Religion, S. 74.

[2]) DESCARTES gebruikt het begrip „ziel" niet, maar spreekt slechts van „geest" (mens), terwijl merkwaardigerwijs het woord „spiritus" moet dienen om de in het lichaam werkzame (materiële?) krachten aan te duiden. De verhouding tussen „mens" en „spiritus" vormt de kernvraag van het cartesiaanse denken.

beide moeten ontspringen aan het cartesiaanse dualisme, nadat dit de kritiek van KANT had gepasseerd. Dat het juist DESCARTES was, die enerzijds in zijn opvattingen over de ziel, de rede, de vrije wil, tot de „hyperspiritualisten" gerekend moet worden en anderzijds op het gebied van vegetatief en sensitief leven „het meest absolute materialisme heeft ten doop gehouden", is niet, zoals BARGE meent, „een zeldzame paradox", maar de logische consequentie van zijn dualisme. [1]) Het lichaam heeft immers in dit dualisme zijn eigen zelfstandige bestaanswijze, „tamquam machina", en dus kon het worden overgelaten aan de fysiologie en daarmee, zoals WESTERMAN HOLSTIJN terecht opmerkt, aan de materialistisch-mechanische levensbeschouwing. [2])

Over het materialisme, dat noch in de wijsbegeerte, noch in biologie en psychologie serieuze vertegenwoordigers meer vindt, behoeven wij hier niet verder te spreken. Hoezeer het ook onaanvaardbaar is als wereldbeschouwing, zijn blijvende kritische waarde is gelegen in het inzicht in de onlosmakelijke samenhang van fysisch en psychisch gebeuren.

Het idealisme daarentegen, hoezeer het ook de zelfstandige en primaire betekenis van de geest vindiceerde, heeft tenslotte voor de ziel weinig ruimte gelaten. Het kon dit niet doen, omdat de ziel het stempel draagt van de individualiteit, die behoort tot de fenomenale wereld en bestemd is opgeheven te worden in het absolute. In de Vernunft, in de Idee, in de Geest, is tenslotte voor de individuele ziel geen plaats. Zeer terecht merkt HIRSCH dan ook op: „Wenn ich denke, so ist meine Individualität mir das schlechthin Gleichgiltige, das gleichsam verzehrt oder doch vergessen wird in dem Allgemeinen." [3])

Aan velerlei merkwaardige tussenvormen en bemiddelingspogingen moeten wij voorbijgaan. Zij hebben op de vraag naar de ziel geen zinvol antwoord kunnen geven. Men heeft slechts getracht de klove te overbruggen tussen de ziel (als bewustzijnsziel) en het leven. Zolang de ziel gescheiden gedacht werd van het biotische leven, met terzijdestelling dus van ARISTOTELES en THOMAS, zolang men zich kon afvragen of ook de dieren een ziel hadden, en wanneer het kind een ziel ontvangt, vragen, die ten nauwste samenhangen met de behoefte de onsterfelijkheid der ziel zeker te stellen, zolang moest men wel concluderen tot het bestaan van een afzonderlijke levenskracht, een vis vitalis, die het organisme in aanzijn roept en onderhoudt (STAHL). Over de verhouding van deze vis vitalis tot de (bewuste) ziel enerzijds en de (onbewuste) levensverschijnselen anderzijds kon men echter niet tot klaarheid komen.

Zolang de strijd over de ziel bepaald bleef door de problematiek, die het platonisch-cartesiaanse dualisme had opgeworpen, — en dat geldt zowel voor het materialisme als voor het idealisme — kon men de werkelijkheid van de ziel niet in het oog krijgen. Men blijft zich steeds bewegen in de tegenstelling tussen geest en materie en de opheffing van deze tegenstelling door de een in de ander te doen opgaan. En daarbij komt het wezen van de ziel in het gedrang. Behoort zij als bewustzijn tot het gebied van de geest, dan wordt haar zelfstandigheid met die van de geest in het materialisme ontkend. Behoort zij, met het lichaam, tot de wereld van de verschijnselen, het gebied van de tijde-

---

1) J. A. J. BARGE: Wat is het leven? (1935), blz. 11.
2) A. J. WESTERMAN HOLSTIJN: Leven en dood (1939), blz. 61.
3) E. HIRSCH: a.a.O., S. 51.

lijkheid en de beperktheid, dan heft het idealisme haar op in het eeuwige, onpersoonlijke Absolute. Haar substantialiteit is in geen van beide te handhaven. Haar bestaan is slechts een postulaat, een hypothese, een idee, een onderstelling, inzover het geheel der psychische verschijnselen in het begrip ziel kan worden samengevat. Zo komt RÉVÈSZ aan het einde van zijn geschiedenis van het zielsbegrip dan ook tot de conclusie, dat men thans met de „ziel" niet anders bedoelt dan „die psychische Wirklichkeit". Een substantie kunnen wij haar niet toekennen. „Die Gesamtheit der innerlichen Tatsachen, die Geschehnissen in unserem Bewusztsein, also Empfinden, Fühlen, Denken, Erwägen, Wollen, Handeln, die seelische Wirklichkeit im Gegensatz zur materiellen Wirklichkeit — das ist die Seele." 1)

Ook WESTERMAN HOLSTIJN acht het kenmerkend voor de moderne psychologie, dat zij zulk een geringe belangstelling heeft voor de „ziel". „Menig psycholoog, wellicht zelfs het meerendeel, gelooft heelemaal niet dat er een 'ziel' bestaat!" De psychologie is inderdaad een „Psychologie ohne Seele", zoals haar dikwijls spottend is verweten. „Tegenwoordig kan men zeggen dat de psychologie zich inderdaad met de 'ziel' niet bezighoudt, doch slechts de psychische verschijnselen, eventueel samengevat als 'de psyche', de zinvolle acties en reacties van de levende organismen bestudeert." 2)

Het is van belang, dat wij letten op het verschil, ondanks formele overeenkomst, tussen deze omschrijving en die welke wij zojuist bij RÉVÈSZ vonden. Werd daar gesproken van „innerlichen Tatsachen, Geschehnisse in unserem Bewusztsein" en van een „Gegensatz" tussen psychische en materiële werkelijkheid, hier gaat het om „levende organismen". En met dit verschil wordt een opmerkelijke ontwikkeling getypeerd, die in de psychologie en in de opvatting van het zielsbegrip heeft plaatsgevonden.

WESTERMAN HOLSTIJN heeft er op gewezen, dat en hoe men er toe is gekomen alle levensverschijnselen als „psychisch" te beschouwen en hoe daaruit volgt „dat alle Leven altijd die eigenschappen heeft, die men gewoon is „psychisch" te noemen, dat Leven en Psyche geheel samenvallen." En hij citeert C. HAEBERLINS woorden: „Seele ist Leben. Wir können, je tiefer wir in jedem der Bereiche Seele und Leben eindringen, um so weniger ein Gebiet mehr finden, in dem diese beiden sich nicht völlig decken." 3)

Zo zien wij, na de tegenstellingen, die uit de platonisch-cartesiaanse probleemstelling waren voortgevloeid, een ontwikkeling van de psychologische en biologische wetenschappen in een richting, die meer en meer tot aansluiting bij ARISTOTELES en tot een nieuwe vorm van vitalisme leidde. In plaats van het substantiële zielsbegrip en zijn beperking tot het bewustzijn en de daarmee gepaard gaande dualistische en mechanistische opvattingen van de verhouding tussen lichaam en ziel, treedt de entelechiale zienswijze van de psyche als doelstellende kracht, als levensfunctie, en de organische beschouwing van de totaliteit van lichaam en ziel, welk laatste begrip echter wegens de daaraan

1) B. RÉVÈSZ: a.a.O., S. 302.
2) A. J. WESTERMAN HOLSTIJN: a.w., blz. 73.
3) ibid. blz. 72.

verbonden misverstanden bij voorkeur wordt vervangen door dat van de „psyche". [1])

De moderne psychologie en biologie, voorzover zij zich in deze richting bewegen, beroepen zich inderdaad uitdrukkelijk op ARISTOTELES. Zo bijv WESTERMAN HOLSTIJN, die zijn definitie van de psyche als „een bepaalde levenskracht, die de speciale wijze van functioneeren van het lichaam bepaalt en er inzooverre het 'wezen' van is", aan ARISTOTELES ontleent. [2]) Hij ziet de afbraak van het cartesiaanse dogma voorbereid in de ontdekking van de betekenis van het onbewuste door SCHOPENHAUER en VON HARTMANN en dan op psychologisch terrein voltrokken door NIETZSCHE en FREUD, maar het is vooral de biologie, die de identiteit van bewustzijn, psyche en geest, en de tegenoverstelling van deze tegen het louter materialistisch-mechanistisch gedachte natuurlijke levensgebeuren, grondig heeft ondermijnd.

Hier mag gewezen worden op de namen van JENNINGS, DRIESCH, VON UEXKÜLL, SCHAXEL, ARIËNS KAPPERS, BARGE, BOEKE, e.a. Vrijwel steeds vinden wij bewuste aansluiting bij ARISTOTELES, een veelvuldig gebruik van het begrip „entelechie", een sterke nadruk op de organische samenhang, ja zelfs identiteit van psychische en lichamelijke functies, de opvatting van het levende organisme als eenheid, gestalte, totaliteit, en de prioriteit van teleologische boven causale verklaringen. [3]) SCHAXEL constateert dan ook: „Wir nehmen dadurch wieder... den Standpunkt des Aristoteles ein, auf dem wir in der Tat die neueste Biologie finden." [4])

Wel is het de vraag of de moderne biologie, met name het neovitalisme van DRIESCH c.s. zich terecht op ARISTOTELES beroept, inzoverre de z.g. entelechie hier toch nog gescheiden gedacht wordt van de stof, maar een behandeling van deze vraag alsmede de onderlinge verschillen tussen de biologen ligt buiten onze competentie. Er moge echter waarheid schuilen in de kritiek, die BARGE op alle vitalisme, zowel op het oude als het nieuwe, oefent: „Eigenlijk komt het hierop neer, dat, sinds DESCARTES de ziel van het lichaam niet slechts onderscheidde, maar scheidde, niemand, ook degenen niet, die hare wezenlijke beteekenis voor het levend organisme erkenden, haar in het lichaam weer heeft kunnen terugbrengen. Men heeft het gepoogd, men heeft ernaar gestreefd, men was er van overtuigd, dat het moest, maar de juiste formulering van hetgeen zweefde voor den geest, heeft men niet kunnen vinden. Noch de levenskracht, noch de dominanten, noch de entelechieën, noch wat verder onder andere namen als levensbeginsel is aangewezen heeft men binnen het levend subject een plaats kunnen verzekeren. Men is nooit tot de werkelijke levenseenheid kunnen geraken. Altijd bleef het: het organisme met zijn physico-chemische eigenschappen plus het levensbeginsel, dat onder de benaming dominanten, entelechieën of iets anders erboven of erbuiten zweefde. Het organisme wàs niet het leven — het leven kwam erbij." [5]) BARGE meent, dat de enige consequente oplossing van dit probleem gevonden kan worden in de aristotelisch-thomistische onder-

---

[1]) Als voorbeeld noemen wij het baanbrekende en nog steeds belangrijke boek van C. B. CARUS: Psyche, voor het eerste verschenen in 1846, opnieuw uitgegeven en ingeleid door L. KLAGES in 1926. De leidende gedachte van CARUS is „dasz der Schlüssel zu dieser Erkenntnis vom Wesen des bewuszten Seelenlebens nur in der Region des Unbewusztseins aufgefunden werden könne" (S. 9). Ook E. NAVILLE: La vie éternelle (1864) gaf reeds vruchtbare aanwijzingen in deze richting.

[2]) A. J. WESTERMAN HOLSTIJN: a.w., blz. 58.

[3]) Zie ook M. A. BRUNA: biologie en wijsbegeerte (1937).

[4]) Gecit. d. A. J. WESTERMAN HOLSTIJN: a.w., blz. 69.

[5]) J. A. J. BARGE: a.w., blz. 68 vlg.

scheiding tussen materia prima (ὕλη) en forma substantialis (μορφή). De materia prima is dan „het niet op zich zelf bestaande, door de forma substantialis tot alles bepaalbare elementaire stoffelijke zijnsbeginsel." [1]) Zij is nog „louter bepaalbaarheid". Eerst in vereniging met de forma substantialis wordt zij tot iets bepaalds, dat een zelfstandig wezen met eigen hoedanigheden vormt. Zo komt BARGE tot de slotsom „dat het wezen des levens gelegen is in het levensbeginsel, dat als bijzondere en eigen forma substantialis in volkomen vereeniging met de materia prima het zelfstandig levend subject vormt en het al zijne bijzondere eigenschappen geeft." [2])

Wij mogen dus zeggen, dat de hedendaagse fysiologie, biologie en psychologie er op uit zijn „organisme", „leven" en „ziel" zo dicht mogelijk naar elkaar toe te brengen. Begrijpelijk is, dat men daarbij het aan zoveel misverstand onderhevige begrip „ziel" liever niet gebruikt en het vervangt voor „psyche". Maar welk begrip wij ook aanwenden, het komt steeds hierop neer, dat de moderne psychologie haar object vindt in „de onsplitsbare eenheid eener complexe veelheid", waartoe zowel lichaam als ziel behoren, en waarin deze „ziel" zowel de bewuste als de onbewuste functies omvat. [3])

De pogingen van de moderne anthropologie de mens als „ziel" te leren kennen en begrijpen hebben geleid tot een inzicht in de ondeelbare eenheid van het wezen van de mens. Het maakt geen wezenlijk verschil of men daarbij spreekt van psyche, organisme, entelechie, individu of persoon: het gaat steeds om een gegeven, objectiveerbare grootheid, die in staat is zichzelf te beschouwen.

Hier zet nu echter de verlegenheid in, waarin de anthropologie door haar eigen ontwikkeling is geraakt. Deze verlegenheid, die reeds door KIERKEGAARD werd aangewezen, is vooral door de existentie-filosofie in het licht gesteld.

Zij vormt het uitgangspunt van de anthropologische beschouwingen van VAN DER LEEUW. [4]) De mens, die zich op de kennis van zichzelf heeft teruggetrokken, aldus VAN DER LEEUW, begint zichzelf te beschouwen als een stuk wereld; hij tracht zichzelf van buiten af te benaderen. Maar dat is onmogelijk. De moderne fysica heeft ons geleerd, dat wij van de wereld slechts het „net", dat wij er over uitspreiden, begrijpen. [5]) „Die Vorstellung, dasz wir wirklich etwas vom Weltall wissen, ist unmöglich geworden" (S. 15). Wij kunnen van de wereld uit de mens niet naderbij komen en de moeilijkheid van alle filosofische anthropologie is: „der Mensch kann sich selbst nur erfassen, indem er etwas anderes, gleichsam ein Echo seiner selbst erfaszt" (S. 17 f.). Er is dus geen weg van de wereld tot de mens, doch slechts een weg van de mens tot de wereld. Menswording betekent ontdekking van de wereld door voor zichzelf tot „wereld" te worden, door scheiding te maken tussen „ik" en buitenwereld. De daaruit ontstaande wisselwerking wordt door VAN DER LEEUW beschreven als „Spiel", waarin de mens zichzelf geeft en verliest aan de wereld. En deze wereld is steeds mensenwereld. „Es gibt keine Welt ohne Menschen, es gibt auch keinen Menschen ohne Welt" (S. 21). Er is geen objectieve wereld, waarin wij de mens een plaats kunnen geven; de wereld is

---

1) J. A. J. BARGE: a.w., blz. 69.
2) ibid. blz. 70.
3) PH. KOHNSTAMM: Modern-psychologische opvattingen omtrent godsdienst en religie (1931), blz. 19. Zie voorts: J. BOEKE en J. WATERINK in „Cultuurgeschiedenis van het Christendom", blz. 331 vlgg. en de artikelen van G. A. LINDEBOOM, H. DE RANITZ en P. C. KUIPER in „Wending", VII (1952), blz. 269 vlgg.
4) G. VAN DER LEEUW: Der Mensch und die Religion (1941).
5) Zie ook: Inleiding tot de Theologie, blz. 65 vlg.

reeds door de mens bepaald. „Er fängt als Mensch erst zu existieren an, indem er sich reibt an seiner Welt, indem er mit ihr spielt" (S. 21).

In dit voortdurende spel tussen mens en wereld vindt de menswording plaats. Want de mens is niet „klaar", niet „af", hij is steeds in wording. En deze beweging is wederkerig: de mens „ergreift" de wereld en de wereld „ergreift" hèm. „Der Mensch wird zur Welt geboren, er ist aber durch das einfache Faktum des Geborenwerdens noch nicht Mensch" (S. 27). Hij „maakt" van zijn leven iets, hij gaat boven zijn geboren-zijn uit, hij schept zijn wereld en schept zichzelf. In zijn „spel" met de wereld maakt hij uit gegevenheden mogelijkheden. Dit scheppend, spelend, distantiërend vermogen van de mens is zijn bizonder prerogatief, dat zich in drie essentieel menselijke mogelijkheden openbaart: het lachen, de zelfmoord en de spraak.

Terwijl nu enerzijds de mogelijkheden van de menselijke existentie gevonden wordt in het lichaam, waartoe ook de geest gerekend moet worden — „der Geist ist eigentlich nichts anderes als der Menschenleib in actu" (S. 59) — wordt de „Mächtigkeit", die deze mogelijkheid verwezenlijkt, door VAN DER LEEUW als „ziel" aangeduid. „Wenn wir die Möglichkeit meinen, sagen wir 'Leib', wenn wir die Mächtigkeit andeuten wollen, sagen wir 'Seele' (S. 68). In de „ziel" staat de mens tegenover zichzelf. „Der Mensch findet in der Seele mehr, als er vorläufig ist, in der Seele ist er sich selbst über" (S. 69).

Wij zijn hier echter reeds aan de grens der anthropologische mogelijkheden gekomen. Want alle anthropologie moet tenslotte tot het inzicht voeren, dat het voor de mens onmogelijk is zichzelf te beschouwen. Hij is immers zelf steeds tegelijkertijd subject en object van zijn kennis. Dit geldt reeds van het lichaam. Het kan ons niet baten, wanneer wij scheiding maken tussen bewust en onbewust leven, tussen geest en lichaam, tussen denken en zijn, want het ene is er nimmer zonder het andere. Wij kunnen wel over het lichaam denken, maar moeten tevens weten, dat het denken zelf niet buiten het lichaam om gaat. „Denken ist nie und nirgends eine rein intellektuelle Wirksamkeit; der Mensch denkt mit seinem Leibe, es denkt der ganze Mensch, seine Verdauung ebensogut wie seine Seele und sein Intellekt." (S. 49). En lichamelijk existeren, voorzover het werkelijk existeren is en niet alleen vegeteren, sluit steeds het denken in. Daarom kunnen wij ons eigen mens-zijn nimmer beschouwen, tenzij dan dat wij onszelf, gelijk in een spiegel, als iets anders zouden kunnen zien. Dat kunnen wij echter niet, noch wat het lichaam, noch wat het bewustzijn betreft. „Man kann das Bewusztsein nicht betrachten, denn das Bewusztsein selbst betrachtet, und es kann sich selbst nicht sehen" (S. 67).

Maar ook, wanneer de mens achter de „Möglichkeit" van lichaam en bewustzijn de „Mächtigkeit" van de „ziel" ontdekt heeft, waar het mysterie van het „ik" wordt beleefd, daar — en daar eerst recht! — wordt het duidelijk, dat wij aan de grens van alle anthropologie staan. Want deze „ziel" is geen voorwerp van ons kennen. Met een beroep op JASPERS, voor wie de ziel datgene is „was nie Gegenstand der Psychologie wird, aber jeweils ich selbst bin", en die daarom van de ziel zegt: „Es ist nicht das Verstehbare, sondern das durch Verstehen sich offenbarende Unverstehbare", zegt VAN DER LEEUW: „Die Seele aber kann nie Gegenstand werden, weder der Psychologie noch einer anderen menschlichen Erkenntnis; im Gegenteil: die Erkenntnis, insofern sie in der Tat eine solche ist, ist selbst 'Seele' " (S. 68, cf S. 76).

Het is duidelijk, dat wij hiermee aan het einde van de anthropologie staan, althans voorzover deze bestaat in een kennen en „betrachten" van de mens als „Ding", als object. Wij kunnen dan nog slechts over de mens spreken van de beweging, van het existeren zelf uit. VAN DER LEEUW spreekt hier van „der Bereich der Freiheit, wo die Möglichkeit zur Mächtigkeit werden kann. Es ist die Sphäre des Menschen-auf-dem-Wege, wie er eben dabei ist, Mensch zu werden" (S. 79)). En deze weg is óf de weg der heerschappij, de magische of rationele levensbeheersing, óf de weg der gehoorzaamheid, de „Geschöpflichkeit". Op deze laatste weg gaat het om de ontmoeting met God, „tritt die Menschwerdung in eine neue Ebene der Existenz", valt er een nieuw licht op de mogelijkheid der „ziel": de mogelijkheid tot horen en gehoorzamen aan de stem, die tot ons spreekt (S. 87). Hier wordt de anthropologie tot een spreken over de keuze van onze weg, over onze verhouding tot God.

VAN DER LEEUW's verwijzing naar JASPERS moge aanleiding zijn onze aandacht een ogenblik op diens anthropologische opvattingen te richten, die eveneens uitgaan van de

onmogelijkheid de mens als „Forschungsgegenstand" binnen ons bereik te krijgen.[1] Ook JASPERS betoogt, dat onze kennis van de wereld bepaald wordt door de mogelijkheden van het mens-zijn zelf, maar juist daardoor bespeurt de mens, dat zijn mogelijkheden zich tot in het oneindige uitstrekken en wordt hij zichzelf tot het grootste geheimenis. Hoewel de verschillende anthropologische wetenschappen (anatomie, fysiologie, psychologie, sociologie) een uitgebreide kennis hebben verworven, komen zij nimmer tot een voltooid mensbeeld en zijn hun „Totalurteile" steeds misleidend. Ten aanzien van de wezenlijke vragen, als die naar het onderscheid tussen mens en dier, naar de herkomst van de mens, de menswording, en naar de betekenis der lichamelijkheid en het ontstaan van het leven, moet de conclusie luiden: „Der Fortschritt der Erkenntnis steigert das Nichtwissen in den Grundfragen und weist damit auf Grenzen, die aus anderem Ursprung als dem des Erkennens mit Sinn erfüllt werden" (S. 47). JASPERS wil in het weten komen tot het wezenlijke niet-weten en vraagt of de zin van de wetenschap niet juist hierin gelegen is, „dasz sie durch Begreifen an das echte Unbegreifliche stöszt" (S. 48). Dit onbegrijpelijke nu berust op het feit, dat de mens van niets anders is af te leiden, maar in onmiddellijke en totale afhankelijkheid van de grond aller dingen verkeert. Het is de vrijheid van de mens zich daarvan bewust te zijn en slechts in deze totale afhankelijkheid komt hij „ganz zu sich". Deze vrijheid verdwijnt, wanneer een bepaalde kennis van de mens zich verabsoluteert tot kennis van de mens „selbst", de mens „im Ganzen". „Die Forschung zeigt uns zwar sehr merkwürdige, überraschende Dinge am Menschen, aber je klarer sie wird, desto bewuszter auch, dasz sie nie den Menschen im Ganzen zum Forschungsgegenstand gewinnen kann. Der Mensch ist stets mehr, als er von sich weisz" (S. 49). En wanneer JASPERS in algemene zin zegt: „Die Erkenntnis ist in der Welt und faszt nicht die Welt" (S. 51), dan mogen wij de consequentie voor de anthropologische kennis aldus formuleren: zij is in de mens en vat de mens dus niet.

Tot zover zien wij een duidelijke affiniteit tussen JASPERS en VAN DER LEEUW. Wij vinden hen beide aan de grens der menselijke kennis aangaande de mens. Maar dan openbaart zich ook het principiële verschil. Want terwijl de grens bij VAN DER LEEUW absoluut en voor de mens onoverschrijdbaar is, is zij bij JASPERS relatief, scheidt zij slechts een bepaalde vorm van kennis, de wetenschappelijke „Erkenntnis", de „Forschung", van een andere vorm, die nu eens „Glaube", dan „wissen" heet, een zekerheid, die wij ons „gewisz" zijn, die wij ons „bewuszt" worden, die berust op een bepaalde „Erfahrung". Voor openbaring — tenzij als synoniem van bewustwording — is bij JASPERS geen plaats.

Weliswaar wil ook JASPERS de mens slechts begrijpen in het licht van en in zijn verhouding tot „die Transzendenz", waarvoor hij ook de naam God gebruikt, maar tot deze „Transzendenz" komen wij van de mens en de wereld uit: „Hier führt der Weg über die Welt und uns selbst zur Transzendenz.... Wie ich mir als Mensch bewuszt bin, das ist zugleich Bewusztsein der Transzendenz" (S. 51, 54). Gelijk in alle metafysisch denken loopt de weg in een richting, die tegengesteld is aan die van het christelijk denken.

En evenmin kunnen wij ons anthropologisch uitgangspunt met NIEBUHR kiezen in 's mensen „capacity for selftranscendence".[2] Wij loochenen dit vermogen niet, maar ontkennen, dat deze mens daardoor iets anders leert kennen dan zijn eigen spiegelbeeld en zijn eigen verlegenheid.

Het verbaast ons niet, wanneer THIELICKE met een beroep op VAN DER LEEUW tot de conclusie komt: „Im strengen Sinn gibt es für den Christen überhaupt keine 'Anthropologie', weil es grundsätzlich keine Möglichkeit geben kann, den Menschen als 'Objekt' in unser Gesichtsfeld zu zwingen."[3]

Ook waar, gelijk in de existentie-filosofie, de mens gezien wordt in de persoonlijke ik-gij-verhouding, als subject, daar wordt over dit subject-zijn van de mens toch weer objectiverend gesproken, bevindt de wijsgeer zich op een

---

1) K. JASPERS: Der philosophische Glaube (1948).
2) R. NIEBUHR: o.c. I, p. 15.
3) H. THIELICKE: a.a.O., S. 144 f.

punt vanwaar hij *over* de verhouding tussen het „ik" en de transcendentie of God kan spreken, waar hij het zijn van God en mensen kan vergelijken, waar het denken kan abstraheren van het mens-zijn. De gelovige kan alleen maar spreken *in* de verhouding tot God, hij kan zich over zijn mens-zijn en zijn verhouding tot God en Gods verhouding tot hem alleen maar door God laten gezeggen.

Slechts een denken, dat ook God omvat, dat zich boven God stelt, dat God voortbrengt, of in wezen Gods eigen denken is, kan de verhouding tussen God en mens tot object hebben. Terwijl het metafysisch denken deze verhouding als idee ziet, als begrip begrijpt, als object vat, wordt zij in het bijbels denken van Godswege geopenbaard en door de mens vernomen, beleefd, ervaren, ondergaan. Met de objectivering van God en mens en hun verhouding moet het metafysisch denken op de een of andere wijze de absolute grens laten wegvallen. Zo kan GROOS van het idealisme zeggen: „Er zieht Gott irgendwie in die Welt hinein, der absolute Unterschied hört auf und damit das Kreaturgefühl. Der Mensch wirft sich nicht mehr vor seinem Schöpfer auf die Knie, sondern er fühlt nun den göttlichen Strom durch sich selbst hindurchgehen. Er hat nicht nur Teil an der Gnade, sondern am Sein Gottes." [1]

Leidt dit enerzijds tot een vervaging van het ik-begrip in het neoplatonische, mystieke en pantheïstische denken, zoals b.v. bij PARACELSUS, die tot het inzicht kwam, „dat datgene wat men het Ik en het Gij, dan wel microcosmos en macrocosmos zou kunnen noemen, slechts in elkaar vloeide, niet scherp omlijnde begrippen zijn, beide stroomen van een eeuwig leven, vloeiend in de richting van éénzelfde onzichtbaar doel", [2] anderzijds vinden wij hier de voedingsbodem van wat HAITJEMA noemt „mythologische constructies met betrekking tot het ik-begrip". [3] Men kan FICHTE's woorden: „Man musz in eigener Person das Absolute sein und leben" [4] beschouwen als het adagium van een wijze van denken, die resulteert in GOETHE's vraag: „Was unterscheidet Götter und Menschen?" [5]

HAITJEMA maakt duidelijk hoezeer het moderne denken tendeert naar een afbraak van de „ik-mythe". Hij toont ons opnieuw de verlegenheid, waarin zowel de filosofie als ook de psychologie zijn geraakt ten aanzien van het antwoord op de vraag: wat is het „ik"? De enige weg, die ons openstaat, is die van de theologie, „de openbaringstheologie in den vollen zin des woords". Daarover komen wij te spreken, nadat wij eerst over de anthropologische vooronderstellingen van de Bijbel hebben gehandeld.

2. DE ANTHROPOLOGIE VAN DE BIJBEL

Met de vraag naar de anthropologische vooronderstellingen van de Bijbel begeven wij ons op een terrein vol voetangels en klemmen. Het onderzoek naar de betekenis van de begrippen mens, geest, ziel, lichaam, hart, vlees, enz. heeft

---

1) H. GROOS: a.a.O., S. 39.
2) P. H. VAN DER HOOG: Paracelsus, blz. 224 vlg.
3) TH. L. HAITJEMA: a.w., blz. 12 vlgg.
4) Gecit. bij E. HIRSCH: a.a.O., S. 32.
5) „Grenzen der Menschheit".

veel strijd en misverstand met zich meegebracht, maar toch gaandeweg tot vrij grote eenstemmigheid inzake de fundamentele noties gevoerd. Het voornaamste resultaat van dit onderzoek is het inzicht in het pricipiële verschil van de anthropologie van de Bijbel zowel met de primitieve, als met de Griekse opvattingen aangaande de mens. [1])

Enerzijds kan niet ontkend worden, dat in de bijbelse, vooral in de *oud-testamentische* voorstellingen van de roeach, de nefesj, de levensadem, nog vele sporen te vinden zijn van een ouder stadium, waarin de gedachte leefde van een substantieel opgevatte levenskracht, een zielestof, een uit eigen kracht werkende immanente natuurmacht. Daarop wijst de etymologische verwantschap van de woorden roeach en nefesj met wind en adem; daarop wijzen ook plastische uitdrukkingen als „inblazen" (Gen. 2 : 7), „uitstorten" en „uitgieten" (Jes. 29 : 10, Ez. 39 : 29, Joël 3 : 1, enz.), „opleggen" (Num. 27 : 18—23) en de mogelijkheid dat de roeach of de nefesj een mens kan verlaten en tot hem terugkeren (Gen. 45 : 27, Joz. 2 : 11, Ri. 15 : 19, enz.) Vooral LODS heeft zich veel moeite gegeven deze primitieve conceptie aan te wijzen en hij komt tot de conclusie, dat wij in de Israëlietische anthropologie twee perioden moeten onderscheiden: „Dans la première, la conception courante de l'âme est la notion du double. Dans la seconde une autre idée, apparentée au récit de la création, est au premier plan." [2]) Ook EERDMANS wijst op de nawerking van het oude geloof in de „eel" of de „sjeed". [3])

Anderzijds echter vinden wij in het O.T. nergens een bewuste aanknoping bij deze primitieve opvattingen. Er is geen sprake van zelfstandige, immanente, natuurlijke of bovennatuurlijke machten, van goddelijke elementen in de schepping, die dan immers geen schepping meer zou zijn. Daarom vindt het menselijk weten en spreken over de mens zijn uiterste grens hierin, dat het in deze mens het leven, de levensadem, de levensgeest, aanwezig ziet. Dat het bezit van deze levensadem aan de inblazing Gods wordt toegeschreven is eigenlijk al meer dan een wetenschapplijk of wijsgerige anthropologie kan zeggen. De verhouding tussen God en mens behoort immers nimmer tot het gegevene. En gegeven is slechts de mens. Daarom houdt de anthropologie van de Bijbel zich binnen de grenzen, die haar zijn gesteld. Haar metafysica houdt halt bij het mysterie van het leven en weet, dat alleen God over dit mysterie beschikt. De mens beschikt niet over God en evenmin over het leven, ook niet in zijn denken.

Wij vinden in de Bijbel geen enkele speculatie over het verband tussen de levensadem en het wezen Gods, over een goddelijke inwoning in de mens, een goddelijk deel of element van het leven van de mens. Ware het anders, dan zou de anthropologie van de Bijbel in directe tegenspraak staan tot de bijbelse anthropologie. Wat aan de mens over de mens te weten gegeven is, is niet anders dan dit, dat hij een stoffelijk, maar dank zij de levensadem, een levend wezen is, een *nefesj chaja*.

---

[1]) Zie naast de in deel I genoemde werken:
A. R. JOHNSON: The Vitality of the Individual in the Thougt of ancient Israel (1949).
H. J. BECKER: Het begrip nefesj in het O.T. (1942).

[2]) A. LODS: o.c., p. 57.

[3]) B. D. EERDMANS: a.w. II, blz. 96.

Het is ondoenlijk een opsomming te geven van alle definities, verklaringen en vertalingen, die men voor het begrip nefesj heeft voorgesteld. De traditionele vertaling door „ziel", in navolging van de LXX (ψυχή) kon niet langer bevredigen, toen het wezenlijke verschil met het griekse zielsbegrip meer en meer duidelijk werd. [1]) Het kenmerkende verschil bleek immers juist dit te zijn, dat met nefesj steeds de totaliteit van 's mensen wezen wordt bedoeld, terwijl het griekse ψυχή steeds een deel van de menselijke persoon, in onderscheid van en veelal in tegenstelling tot het lichaam, aanduidt. PEDERSEN en JOHNSON noemen het synthetische denken, „the grasping of a totality", kenmerkend voor het Israëlietische denken.

Op grond van dit inzicht zijn de meeste onderzoekers tot de conclusie gekomen, dat met nefesj een begrip wordt aangeduid, dat de totaliteit van de menselijke persoon omvat. De nieuwere bijbel-vertalingen tonen daarvan de consequenties. Nefesj wordt weergegeven als leven, persoon, mens, zelf, eigen, wezen, en wanneer het voorkomt met het pronominaal suffix, vervangen door het pronomen zelf. Alle vertalingen, zij mogen meer of minder geslaagd zijn, tenderen er steeds naar de mens als ongedeelde persoon aan te duiden.

Er is in het O.T. geen sprake van een nefesj, die gescheiden van het lichaam gedacht kan worden. Zij is nimmer zonder lichamelijke verschijningsvormen. De enkele malen voorkomende uitdrukking, dat de nefesj iemand heeft verlaten, waarschijnlijk een herinnering aan het „dubbel" uit een vroeger stadium, geeft nog geen aanwijzing voor de mogelijkheid van het bestaan van een lichaamloze ziel en dient alleen om het onmogelijke en wanhopige van zulk een toestand aan te geven.

De nefesj heeft steeds een lichamelijke gedaante en dit is zo vanzelfsprekend, dat het Hebreeuws niet eens een woord voor „lichaam" heeft! Een levend lichaam is een nefesj en als zodanig „vlees"; een dood lichaam is „stof". [2]) De functies, die wij als psychisch plegen te beschouwen, zijn functies van lichamelijke organen: het hart, het bloed, de ingewanden, de nieren, de beenderen. [3]) Omgekeerd is het de nefesj, ook als psychisch wezen, die hongert, dorst, pijn lijdt, enz. Het is daarom onmogelijk de vraag naar de verhouding van lichaam en ziel van het O.T. uit te beantwoorden. Zij komt daar in het geheel niet aan de orde! Zelfs de karakterisering van deze verhouding als „eenheid" is nog onvoldoende: zij veronderstelt nog tweeheid, terwijl er in wezen identiteit is. „Soul and body are so intimately united that a distinction cannot be made between them. They are more than 'united': the body is the

---

[1]) H. J. BECKER: Het begrip nefesj in het O.T. BECKER heeft uitgerekend, dat de Staten-Vertaling in 89 % van het aantal keren dat „nefesj" in het O.T. voorkomt, de vertaling „ziel" heeft. In de kanttekeningen worden echter menigmaal nadere verklaringen gegeven. BECKER geeft zelf niet minder dan 32 mogelijkheden van vertaling.
Zie ook: A. JANSE: De mensch als „levende ziel". (1937).

[2]) Alleen een lijk, waarin het organisme van de nefesj nog herkenbaar is en dat nog niet ontbonden is, kan ook „nefesj" genoemd worden (Lev. 19 : 28, 21 : 11, enz.)

[3]) Over de bizondere betekenis van de beenderen: K. BORNHÄUSER: Die Gebeine der Toten (1921).

soul in its outward form." [1]) „The soul of man is a soul of flesh." Dat dit geen materialisme betekent bewijst de omkeerbaarheid van deze uitspraak: „flesh is soul". [2]) De mens is ziel als „beleefd" vlees, hij is vlees als stoffelijke ziel. Volgens LORD valt de nadruk zelfs op het lichaam: „man is an animated body rather than an incarnate soul." En in het feit dat nefesj een enkele maal ook lichaam kan betekenen ziet hij een aanwijzing „that the body is the predominant partner in personality". [3])

Het is wel merkwaardig, dat men in de voor de anthropologie zo belangrijke tekst (Gen. 2 : 7) zo dikwijls datgene wil lezen wat er beslist niet staat. Zelfs een theoloog als THURNEYSEN maakt zich daaraan schuldig, wanneer hij zegt: „Hier ist das Einfache und Grundlegende ausgesprochen, dasz der Mensch aus Leib und Seele her der ist, der er ist, eben der Mensch." [4]) Dat wordt hier nu juist niet uitgesproken! Het eenvoudige en fundamentele, dat hier gezegd wordt, is, dat de mens uit stof van de aardbodem bestaat, en wel zodanig bestaat, dat hij door de inblazing van de levensadem is, wat hij is, namelijk een levende ziel. Het is te vreemder, dat THURNEYSEN zich zo uitdrukt, omdat hij er onmiddellijk op laat volgen: „Die Anschauung ist diese: ein Leibhaftes Wesen ist geschaffen, aber es ist noch nicht der Mensch als 'Lebendige Seele'. Sondern dazu, dasz er das werde, bedarf es eines weiteren, besonderen Werkes Gottes: 'er blies ihm ein den lebendigen Odem in seine Nase'. Und jetzt erst ist er zum lebendigen Menschenwesen geworden, zur 'lebendigen Seele', wie Luther übersetzt." [5]) Hiermee geeft THURNEYSEN de bedoeling van Gen. 2 : 7 voortreffelijk weer.

Het is dan ook op grond van deze tekst niet aan te bevelen de nefesj te omschrijven als het levensbeginsel, de levenskracht, zoals o.a. EERDMANS doet, die de nefesj „het levende element in den mensch" noemt. [6]) Leven is niet, zoals in de platonische zielsbeschouwing, per definitionem inhaerent aan de nefesj: zij kan ook sterven (Num. 23 : 10, Job 36 : 14); er kan ook gesproken worden van een dode nefesj (Lev. 21 : 11, Num. 6 : 6).

Wel kunnen wij het levensbeginsel, de oorsprong en de bron van het leven, vinden in de geest Gods, de goddelijke levensadem, soms als nisjmat chajim, maar meestal als roeach aangeduid. Wij moeten ons dan echter hoeden voor een substantiële en immanente opvatting van de roeach. Weliswaar klinkt hier en daar zulk een opvatting door, wellicht te verklaren als een overblijfsel uit een primitiever, animistisch stadium, [7]) maar voor de oud-testamentische geestgedachte is zij niet karakteristiek. Integendeel: de geest Gods behoort nimmer tot het gegevene, is geen element van het mens-zijn, evenmin als de electriciteit, die een machine in beweging brengt, zelve een deel van die machine is. „Das

---

1) O. PEDERSEN: o.c. I/II, p. 171.
2) ibid. p. 176; cf Ps. 63 : 2, 84 : 3, Job 14 : 22.
3) E. T. LORD: The Unity of Body and Soul (1929), p. 26.
4) E. THURNEYSEN: Die Lehre von der Seelsorge (1946), S. 46.
5) ibid.
6) B. D. EERDMANS: a.w. II, blz. 98.
7) L. KÖHLER spreekt van een „meteorologische" en een „physiologische" opvatting van de geest (Theol. d. A.T., S. 123).

Leben des Menschen flieszt nicht aus dem Wesen des Geistes, der ihn erfüllt, sondern das Leben flieszt aus dem Gnadenwillen Gottes. Dasz er aber lebt, verdankt der Mensch dem Umstand, dasz Gottes Geist in ihm ist." [1]) Wij komen over de roeach van God, als „the activity of God in the human life" [2]) nog te spreken in het volgende hoofdstuk.

Maar, dank zij de roeach van God bezit ook de mens een „activity", mag hij leven en zich bewegen, denken, spreken en handelen. Hij is een levende nefesj, gevormd tot en als basar, levend door de roeach. Daarom begint het leven met het „inblazen" van de roeach, daarom blijft de roeach tijdens het leven de bron van alle activiteit, daarom is het sterven het gevolg van het terugtrekken van de roeach. Er is geen sprake van, dat de menselijke roeach zou blijven voortbestaan, wanneer Gods levenwekkend handelen met de mens eenmaal ophoudt. Wat dan overblijft is dode stof, gelijk er aan de aanvang alleen stof van de aardbodem was (Gen. 2 : 7, 3 : 19).

Is dus ook 's mensen roeach in de eerste plaats een activiteit, een gebeuren, een handelen, dat het onmiddellijk gevolg is van een activiteit, een handelen Gods, wij vinden, vooral in de latere geschriften, het begrip roeach ook gebruikt als een anthropologische, psychologische gegevenheid, een deel van 's mensen wezen, de bron van zijn psychische activiteiten, zijn geestelijke energie-centrale, werkzaam in zijn emoties, zijn aspiraties, zijn uitingen in woorden en daden. Maar toch is ook dan de roeach geen constant bezit: hij is veranderlijk in intensiteit, hij kan zelfs geheel verdwijnen en ook weer terugkeren. God kan de roeach in verschillende kwaliteiten doen optreden en hem tot verschillende activiteiten beïnvloeden. Zo blijft ook in de opvatting van de roeach als menselijke geest toch altijd de gedachte meespreken van het contact met en de afhankelijkheid van Gods geest en werk. [3])

Wanneer evenwel in het Jodendom de roeach een louter anthropologische grootheid wordt, zien wij dit woord niet alleen als πνευμα vertaald, maar ook als ψυχη. En wanneer dan ook de nefesj als ψυχη met de griekse „ziel" geïdentificeerd wordt, is het — zonder althans in speculaties te vervallen — moeilijk het onderscheid tussen ψυχη en πνευμα dat in het O.T., ondanks bepaalde raakpunten, zeer duidelijk is, aan te wijzen.

De anthropologische vooronderstellingen van het *Nieuwe Testament* sluiten nauw aan bij die van het Oude. Weliswaar heeft de hellenistische gedachtenwereld het Jodendom niet onberoerd gelaten, maar haar invloed op de anthropologische opvattingen van het N.T. is zeker niet zo gemakkelijk aan te wijzen als men (o.a. BAUR, HOLSTEN, PFLEIDERER, LÜDEMANN, LIETZMANN) wel eens heeft gedacht. Een van de belangrijkste resultaten van het tegenwoordige onderzoek naar de nieuw-testamentische begrippen en voorstellingen, waarvan KITTEL's woordenboek als de voornaamste exponent mag worden beschouwd, is het inzicht, dat de gedachtenwereld van het N.T. zo niet uitsluitend, dan toch overwegend uit die van het O.T. is voortgekomen.

---

1) L. KÖHLER: a.a.O., S. 127.
2) E. T. LORD: o.c., p. 31.
3) A. JOHNSON: o.c., p. 26—39.

De overeenkomst blijkt al dadelijk in de betekenis van het nieuw-testamentische begrip ψυχη, die vrijwel dezelfde is als die van de oud-testamentische nefesj. Ook de LXX geeft nefesj doorgaans weer door ψυχη.

Hier valt in de eerste plaats te wijzen op het bekende — zes maal overgeleverde! — woord over het verliezen en behouden van de psyche (Mc. 8 : 35 par.). Dat de psyche ook het lichaam omvat en niet zonder het lichaam gedacht kan worden, blijkt hier wel duidelijk: het gaat immers om het offer en het martelaarschap. Het „verliezen" van de psyche gaat niet buiten het lichaam om, maar wordt juist allereerst voltrokken in de overgave van het lichaam. De psyche duidt, evenals de nefesj, het geheel van de levende persoon aan. Dit blijkt ook uit de volgende twee verzen, waar psyche nu eens als „ziel", dan weer als „leven" kan worden vertaald en waar wij bij Lc. (9 : 25) in plaats van psyche ἑαυτον lezen. Psyche is dus ook hier, gelijk in het O.T., de menselijke persoon, zijn zelf, zijn ik, zijn existentie.

Dat het in deze tekst, „die Parole der alten Märtyrerkirche" (BOUSSET), om een woordspeling gaat, is de communis opinio van vrijwel alle exegeten. Het is echter merkwaardig, dat men dit woordenspel gewoonlijk daar zoekt, waar het zeker niet gelegen is, n.l. in de „Doppelsinn von Leben" (SCHNIEWIND: Das N.T.deutsch; KÜMMEL: Das Bild des Menschen im N.T., S. 12), „the two meanings of the word life" (GOULD: I.C.C.), „de dubbele betekenis van 'leven' " (SEVENSTER: Leven en dood i. d. Ev., blz. 57, cf. Het begrip psyche i. h. N.T., blz. 8 vlgg.). Dit is evenwel taalkundig niet aannemelijk. Zulk een woordenspel zou eerst mogelijk zijn, wanneer inderdaad het woord ψυχη twee maal werd gebruikt. Dat is echter niet het geval: op de tweede plaats staat slechts het kleurloze αὐτην en daarmede gaat nu juist de „clou" van deze vermeende woordspeling verloren. Bovendien moeten wij de vraag stellen, hoe dan in Lc. 17 : 33 het eeuwige leven, het komende heil, dat de tweede betekenis van het begrip psyche zou zijn, het object van het ζῳογενησει kan zijn, terwijl in Joh. 12 : 25 deze exegese geheel en al schipbreuk lijdt.

In werkelijkheid gaat het om het dubbele gebruik van de woorden „verliezen" en „behouden" (of „vinden" bij Mt., „bewaren" bij Joh.). Deze woorden worden inderdaad twee maal gebruikt met verschillende betekenis: de ene maal in aardse zin, de andere maal met betrekking tot het eeuwig heil. In deze exegese sluiten wij ons geheel aan bij BOUSSET (Schr. d. N.T.).

Wij moeten nadrukkelijk vaststellen, dat ψυχη hier maar één betekenis heeft en daarom ook rustig door ἄὐτην wordt vervangen. Het gaat hier om een en dezelfde psyche, die (werkelijk, voor eeuwig) verloren kan gaan bij (schijnbaar, tijdelijk) behoud, maar die (werkelijk, voor eeuwig) behouden kan blijven bij (schijnbaar, tijdelijk) verlies. De psyche is steeds dezelfde, het „ik", het menselijk bestaan, maar de controverse, die in deze tekst tot uiting komt, is die tussen zelfhandhaving zonder God en handhaving door God, tussen behoud-en-toch-verlies, en verlies-en-toch-behoud.

Hoezeer met psyche het geheel van de menselijke persoon wordt bedoeld, blijkt ook uit Lc. 12 : 19, waar tot de psyche wordt gezegd: houd rust, eet, drink en wees vrolijk. En vooral in Mt. 6 : 25 par., waar de bezorgdheid voor de psyche gericht is op het voedsel en de verhouding tussen ziel en voeding parallel is aan die tussen lichaam en kleding. Psyche en lichaam worden hier in hun superioriteit boven voedsel en kleding gelijkgesteld.

Ook ten aanzien van de meeste andere plaatsen in het N.T. waar het woord ψυχη voorkomt, met name die in 1 Petr., kunnen wij met SEVENSTER de psyche — evenals de oud-testamentische nefesj — „de draagster van het uiterlijke,

aardsche, maar ook van het innerlijke leven van den mensch" noemen.[1]) Wij kunnen concluderen, dat de ψυχη niet anders is dan het geheel van de levende persoon, het „ik", het leven als constituerend centrum van het menselijk bestaan, de totaliteit van 's mensen wezen, zijn existentie. Vooral in die teksten, waar ψυχη (doorgaans met genitivus possessivus) door „leven" kan worden vertaald, blijkt niet anders bedoeld te zijn dan de gehele persoon Mc. 3 : 4 par., 10 : 45; Mt. 6 : 25; 20 : 28; Lc. 14 : 26; Joh. 10 : 4, 15, 17, 18; 13 : 37, 38; 15 : 13; Hand. 20 : 24; 27 : 10, 22; Rom. 2 : 9; 16 : 4; Fil. 2 : 30; 1 Thess. 2 : 8; 1 Joh. 3 : 16.[2]) Wanneer wij hier van „leven" spreken, wordt het concrete, begrensde, individuele leven bedoeld, het „mensenleven" als gesloten eenheid. Voor het leven in het algemeen, het in-leven-zijn, hetzij in biotische zin, hetzij in de betekenis van heil, eeuwig leven, gebruikt het N.T. het woord ζωη.[3])

Juist omdat met ψυχη de totaliteit van de menselijke existentie wordt uitgedrukt, waarin innerlijk en uiterlijk leven worden samengevat, dragen de vertalingen, hetzij die van „ziel", hetzij die van „leven" steeds een betrekkelijk willekeurig karakter: de keuze wordt vooral bepaald door de vraag of het accent valt op de innerlijke, geestelijke zijde van het persoonlijke leven, de verstands-, wils- en gevoelsuitingen, dan wel op de totale, ook in de uiterlijke verschijning optredende menselijke persoonlijkheid. In het eerste geval nadert het begrip zeer dicht tot dat van de καρδια, in het tweede geval is het nauw verwant met dat van het σωμα.

Naar de innerlijke, geestelijke kant openbaart de ψυχη zich als „ziel" in de gangbare zin van het woord. Dat zij in deze zin ten nauwste verwant is met het „hart" blijkt wel in het samengaan van hart en ziel in de—aan het O.T. ontleende! — tekst van Mc. 12 : 30 par. en in Hand. 4 : 32, cf Fil. 1 : 27; 2 : 2. En wij kunnen geen enkel principieel verschil opmerken tussen het „versterken van de zielen" (Hand. 14 : 22) en het „versterken" of „vertroosten" van de harten (1 Thess. 3 : 13; Ef. 6 : 22; Col. 2 : 2; 4 : 8; 2 Thess. 2 : 16); en evenmin tussen de „ziel" die door matheid kan worden verslapt (Hebr. 12 : 3) of door onstandvastigheid een prooi van verlokking kan worden (2 Petr. 2 : 14) en het „hart", dat verhard kan zijn (Mc. 3 : 5, 6 : 52 enz.) of bezwaard, onboetvaardig, onverstandig en traag (Lc. 21 : 34; 24 : 25; Rom. 1 : 21; 2 : 5); of tussen de „ziel", die rechtvaardig kan zijn (2 Petr. 2 : 8) en het „hart", dat rein, goed en vroom genoemd kan worden (Mt. 5 : 8; Lc. 8 : 15; 1 Tim. 1 : 5; 2 Tim. 2 : 22; Hebr. 10 : 22). Zowel het hart als de ziel kan worden gereinigd en behouden (Hebr. 10 : 22, 39; Fil. 4 : 7; Jac. 1 : 21; 4 : 8; 5 : 20; 1 Petr. 1 : 22).

Maar evenzeer openbaart de ψυχη zich in het lichaam, in de uiterlijke verschijning. Wij wezen reeds op teksten, waar het begrip ψυχη duidelijk het lichaam includeert. Dit is begrijpelijk: is de mens ψυχη, die gestalte heeft en zich openbaart in het lichaam, dan is hij dus ook σωμα. En wanneer wij ten aanzien van de ψυχη een sterke overeenkomst zien met de oud-testamentische nefesj, dan geldt dit evenzeer van het σωμα.

Over het parallele gebruik van de begrippen ψυχη en σωμα in Mt. 6 : 25 spraken wij reeds. En er valt geen essentieel verschil aan te wijzen tussen het „haten" van de eigen psyche (Lc. 14 : 26), en het „geven" van het lichaam om te worden verbrand

1) J. N. SEVENSTER: Het begrip psyche in het N.T., blz. 6.

2) Uiteraard heeft ψυχη deze betekenis in de teksten, die aan het O.T. zijn ontleend: Mc. 12 : 30 par.; 14 : 34 par.; Mt. 11 : 29; 12 : 18; Lc. 1 : 46; Hebr. 10 : 38.

3) Het enkele malen voorkomende βιος betekent levensonderhoud (Mc. 12 : 44) of levensgedrag (1 Joh. 2 : 16).

(1 Kor. 13 : 3), of tussen het overgeven van de ziel aan de Schepper (1 Petr. 4 : 19) en het stellen van het lichaam tot een Gode welgevallig offer (Rom. 12 : 1). En wanneer er enerzijds gezegd wordt, dat Christus zijn psyche geeft als losprijs (Mc. 10 : 45) en inzet voor de zijnen (Joh. 10 : 11, 15, 17; 15 : 13; 1 Joh. 3 : 16), kan anderzijds ook gesproken worden van het offer van zijn lichaam (Hebr. 10 : 10, cf Mt. 26 : 26 par.; Rom. 7 : 4; 1 Kor. 11 : 24). Is Paulus' hoop gericht op de verlossing van het lichaam (Rom. 8 : 23), voor Petrus is het einddoel des geloofs de zaligheid der zielen (1 Petr. 1 : 9).

Zo vinden wij dus beide aspecten van het begrip ψυχη naast en door elkander: dat van het innerlijk leven, de „ziel", het gemoed, het hart en dat van de gehele persoon in haar uiterlijke verschijning als lichaam. Beide aspecten zijn trouwens niet van elkaar te scheiden; zij behoren bij elkaar als de binnen- en buitenkant van één en hetzelfde levende wezen; één organisme, dat zich op fysische en psychische wijze manifesteert.

Intussen kan het toch niet aan onze aandacht ontgaan, dat zich hier en daar in de evangeliën de tendens doet gelden de beide aspecten, die in het nefesj-begrip nog ongescheiden samengaan, binnenkant en buitenkant, καρδια en σωμα van elkander los te maken en, zij het ook niet in dualistische antithese, dan toch in waardering tegenover elkaar te stellen. De betekenis van het begrip ψυχη verschuift dan naar één kant, die van het innerlijke, dat ten opzichte van het σωμα als het wezenlijke en primaire wordt gezien.

Wij vinden in de evangeliën, duidelijker dan bij Paulus, sporen van die — al of niet door hellenistische beïnvloeding — in het Jodendom ontwikkelde opvattingen, waarin een onderscheiding en zelfs scheiding van ziel en lichaam werd gedacht, die het O.T. niet kende. De begrippen ψυχη en πνευμα worden daarbij dikwijls promiscue gebruikt, [1] terwijl het lichaam, waarvoor het Hebreeuws geen afzonderlijk woord had, als σωμα wordt aangeduid. Het ligt dan ook in de lijn van dit denken, wanneer in Lc. 12 : 20 gezegd wordt: in deze eigen nacht wordt uw psyche van u afgeëist. Dit is eerder Joods dan oud-testamentisch; in het O.T. zou hier gesproken worden van de roeach (Lc. 23 : 46 = Ps. 31 : 6; cf Lc. 8 : 55; Mc. 15 : 37 par.).

Terwijl in Mt. 6 : 25 (Lc. 12 : 22) ψυχη en σωμα nog parallel en gelijkwaardig naast elkaar staan en er moeilijk een verschil is aan te wijzen (de „ziel" gebruikt voedsel!), wordt er in de veelomstreden tekst Mt. 10 : 28 (Lc. 12 : 4) een duidelijk onderscheid gemaakt en wordt de psyche hoger gewaardeerd dan het soma. Wij erkennen met SEVENSTER, dat het geenszins de bedoeling van deze tekst is de aandacht in het bizonder op de ziel te richten en er is geen enkele reden om hier met BOUSSET van de ziel te spreken „als dem Ewigen und durch den Tod Unzerstörbaren im Menschen". Integendeel: de onsterfelijkheid der ziel, die men dikwijls, vooral in de R.K. theologie, met deze tekst heeft willen bewijzen, wordt hier juist uitdrukkelijk ontkend! Er wordt duidelijk uitgesproken, dat de ziel „verdorven" kan worden, maar het gaat er om, dat mensen dat niet kunnen doen; zij kunnen slechts het lichaam „doden", d.w.z. dít lichaam, maar „verderven" kunnen zij noch het lichaam, noch de ziel: dat is Gods werk. Wij dienen wel te letten op het verschil tussen αποκτειναι en απολεσαι. En toch kunnen wij niet ontkennen, dat hier duidelijk een onderscheid wordt gemaakt tussen lichaam en ziel. Iedere exegese, die dit tracht te loochenen, moet gekunsteld blijven. Zonder twijfel bezit de psyche hier een zekere prioriteit ten opzichte van het lichaam. Zij blijft voortbestaan, ook al wordt het lichaam gedood. Op haar komt het dus aan. Uit het feit, dat in de Lc.-tekst de ziel niet wordt genoemd mag men — aangenomen dat deze formulering secundair is — niet met SEVENSTER [2]) concluderen, dat Lc. de gedachte van het voortbestaan van de ziel niet

1) W. BOUSSET: Die Religion des Judentums (1926), S. 400 ff.
2) J. N. SEVENSTER: Leven en dood in de Evangeliën (1952), blz. 135.

belangrijk heeft gevonden, maar moet men evenzeer rekening houden met de mogelijkheid, dat Lc. het voortleven van de ziel na het doden van het lichaam zo vanzelfsprekend achtte, dat hij het in de overgenomen tekst niet nadrukkelijk behoefde uit te spreken. Mocht daarentegen Mt. de tekst van Lc hebben overgenomen, dan heeft hij Jezus' woorden vanzelfsprekend en uitdrukkelijk in deze zin geïnterpreteerd. Dat wij ons hiermee nog niet op de weg van het griekse denken bevinden, is duidelijk: er is geen sprake van, dat het lichaam als verwerpelijk of minderwaardig wordt beschouwd en de ziel als zodanig zuiver en goed. Maar wel wordt het lichaam in een ondergeschikte, afhankelijke positie gezien, terwijl de ziel onafhankelijk is van het lichaam. Gaat de ziel, bij de opstanding ten oordeel, te gronde, dan ook het lichaam; wordt zij behouden, dan zal zij ook een lichaam hebben. Maar het lichaam blijft ten opzichte van de ziel secundair, het is slechts de buitenkant, het vergankelijke en wisselende.

Dit verschil in waardering tussen binnen- en buitenkant vinden wij ook terug in Mc. 7 : 15 vlgg. (par.). Hier staan het lichaam — ietwat geringschattend aangeduid als κοιλια — en het hart tegenover elkaar. Zeker niet in de zin van een dualisme tussen een reine ziel en een onrein lichaam, — de onreinheid van de mens komt immers juist uit het hart voort! — maar wel in deze zin, dat het wezenlijke, het beslissende en bepalende, het primaire „van binnenuit" komt.[1])

Dat lichaam en ziel weliswaar een ondeelbare eenheid vormen, maar dat toch het lot van het lichaam minder relevant is dan dat van de ziel, blijkt ook uit de woorden van Mt. 5 : 29 vlg., waar wel uitsluitend over het lichaam wordt gesproken, maar waar de toestand van het lichaam voor het heil van de mens zelf — en dat is de ψυχη — van minder betekenis is.

Ook uit Mt. 8 : 22 spreekt een zekere indifferentie ten opzichte van het lichaam: aan het dode lichaam moeten wel de religieuze piëteitsplichten, die veelal als uitvloeisel van het 5e gebod werden gezien, vervuld worden, maar als lijken behoren de doden toch toe aan de wereld van de dood, de afbraak, de vernietiging. Van een numineuze „Schauder" voor het dode lichaam is bij Jezus geen sprake en voor de verwachting van het komende leven is dit lichaam en zijn behandeling van geen betekenis. Het is dood en behoort toe aan de dood en wat ermee geschieden moet kan gerust aan „doden" worden overgelaten; de levenden richten hun blik op het Koninkrijk Gods (Lc. 9 : 60), zij „volgen" niet de doden, maar de levende Heer. Intussen leefde Jezus te zeer het volksleven van zijn tijd mee dan dat hij deze rigoureuze gedachte consequent zou handhaven, zoals blijkt uit Mc. 14 : 8 vlg.

Wanneer wij dus in de evangeliën de tendens opmerken tot een zekere achterstelling van het lichaam ten opzichte van de ziel, althans van het innerlijk, het hart, dan wil dat geenszins zeggen, dat daarmee de weg zou zijn gebaand tot het griekse dualisme. Ook waar wij een verschil in waardering van lichaam en ziel moeten constateren is er geen sprake van een tegenstelling in griekse zin. De gedachte, dat de ziel goddelijk en eeuwig, of aan God verwant zou zijn, of dichter bij God zou staan, dat zij uit zichzelve goed en heilig zou zijn, en dat het lichaam tot de sfeer van het anti-goddelijke zou behoren en als oorzaak van het kwaad verwerpelijk zou zijn, is aan het bijbelse denken geheel vreemd. Ziel en lichaam behoren beide tot het geschapene en daarom is, bij alle onderscheidingen en waarderingsverschillen, zulk een dualisme uitgesloten. Het is juist het scheppingsgeloof, dat het onmogelijk maakt God in het menselijk denken en dus ook in de menselijke anthropologie te betrekken. Ook in de anthropologische vooronderstellingen der evangeliën met betrekking tot de verhouding van ziel en lichaam wordt de grens van het menselijk denken niet overschreden.

---

1) J. N. SEVENSTER: Leven en dood in de Evangeliën (1952), blz. 57.

Het is veelbetekenend, dat de enige tekst uit de evangeliën, die waarlijk van een tegenstelling spreekt, de begrippen „geest" en „vlees" gebruikt (Mc. 14 : 38). Hier zou het bijbelse denken onmogelijk van „ziel" en „lichaam" kunnen spreken. Maar hier bevinden wij ons dan ook op het terrein van de theologische, d.w.z. eschatologische anthropologie. Hier gaat het om kwalificaties van de mens, zoals hij staat voor God, in zijn existentie in de spanning tussen gehoorzaamheid en zonde. Zowel de „geest" als het „vlees" omvatten ziel en lichaam beide. Maar hierover komen wij nog nader te spreken.

Wanneer men in de evangeliën steun meent te kunnen vinden voor een grieks-dualistische visie inzake de verhouding van lichaam en ziel is dat uitsluitend een gevolg van het feit, dat de evangelieschrijvers de griekse taal hanteren. Daardoor moeten zij zich gevaarlijk dicht aan de rand van de griekse voorstellingswereld begeven. Begrippen, die Jezus zelf onbevangen kon gebruiken, kunnen dan gemakkelijk een griekse inhoud krijgen. Temeer omdat ook aan het Jodendom de griekse opvattingen niet vreemd waren. Toch blijven wij geheel in de lijn van het O.T., zij het ook dat wij bepaalde verschuivingen moeten constateren.

De onbevangenheid, waarmee Jezus de anthropologische vooronderstellingen van zijn verkondiging kon gebruiken, was voor *Paulus* niet mogelijk. Zijn onmiddellijk contact met de griekse denkwereld moest hem bizonder op zijn hoede doen zijn bij zijn griekse weergave van de bijbelse anthropologische begrippen in het grieks. De bizondere problematiek, waarvoor Paulus zich geplaatst ziet, is hierin gelegen, dat hij begrippen moet gebruiken, die een algemene, redelijke, fysisch-psychische èn een theologische, eschatologische betekenis hebben. En terwijl in het bijbelse denken de Gods-verhouding alleen in eschatologische zin kan worden verstaan, ziet het griekse denken haar aanwezig in het fysisch-metafysisch gegevene. Wij moeten ons derhalve bij Paulus' anthropologische uitspraken — en dat zijn er niet weinig! — steeds realiseren in welke zin hij zijn begrippen gebruikt en waarin zij overeenkomen met dan wel essentieel verschillen van de griekse opvattingen.

Het ligt voor de hand, dat het begrip ψυχή in de griekse wereld de ernstigste misverstanden moest opwekken en het kan niet toevallig zijn, dat Paulus dit begrip met veel groter reserve gebruikt dan Jezus. Met FEINE kunnen wij constateren: „Der Begriff Psyche spielt bei ihm keine wesentliche Rolle." [1]) In de meeste gevallen heeft het zijn oud-testamentische inhoud volkomen bewaard en duidt het, als vertaling van nefesj, eenvoudig de menselijke persoon, het mensenleven, aan (Rom. 2 : 9; 13 : 1; 16 : 4; 2 Kor. 1 : 23; 12 : 15; Fil. 2 : 30; 1 Thess. 2 : 8), uiteraard daar, waar het O.T. wordt geciteerd (Rom. 11 : 3; 1 Kor. 15 : 45). Een zekere aanpassing aan de griekse „verstaanbaarheidskring" zou men kunnen zien in Fil. 1 : 27; Col. 3 : 23; 1 Thess. 5 : 23; cf Ef. 6 : 6. [2]) Daarentegen zijn wij wel zeer ver van het griekse denken verwijderd in 1 Kor. 2 : 14; 15 : 44, 46, waar het begrip ψυχικος een voor dit denken onaanvaardbare diskwalificatie inhoudt. Juist het gebruik van dit adjectivum maakt wel bizonder duidelijk, dat Paulus aan de psyche als zodanig

[1]) P. FEINE: a.a.O., S. 273.

[2]) In de veelomstreden tekst 1 Thess. 5 : 23 kan het zeker niet gaan om een trichotomistische anthropologie, maar moeten wij eerder denken aan een concessie aan de griekse terminologie, om daardoor nog eens in het bizonder het ὁλοτελεις te accentueren.

geen enkele heilsbetekenis toekent. Zij is niet anders dan de mens op zichzelf.

Het centrale begrip in de anthropologie van Paulus is dat van het σωμα. Wij mogen met ROBINSON zeggen, dat „the concept of the body forms the keystone of Paul's theology". [1]) In zijn meest eenvoudige en algemene betekenis kan het begrip soma dienen ter aanduiding van de menselijke persoon. „Indeed, σωμα is the nearest equivalent to our word 'personality'... the whole person... a man's very self... simply a periphrasis for the personal pronoun." [2]) Wij hebben reeds gewezen op de overeenkomst tussen de begrippen ψυχη (= nefesj) en ωσμα en mogen met HEERING vaststellen: „Tot grote hoogte vindt het Paulinische soma zijn parallel in het synoptische psyche." [3]) Wij wijzen op Rom. 12 : 1; Fil. 1 : 20 en vooral op Rom. 6, waar het „u" in vers 12 hetzelfde subject aanduidt als het „lichaam" en de „leden" in vers 12 en 13; evenzo is „ons" in 2 Kor. 4 : 12 het aequivalent van het „lichaam" in vs. 10, en wordt met „u" in 1 Kor. 12 : 27 hetzelfde bedoeld als met „uwe lichamen" in 1 Kor. 6 : 15. Zo ook 1 Kor. 13 : 3.

Wij kunnen dus zeggen, dat het begrip σωμα bij Paulus verwantschap bezit met dat van de nefesj in het O.T. en dat van de ψυχη in de evangeliën. De gehele mens als persoon, als eenheid, als menselijke existentie, als menselijk leven, kan er mee worden bedoeld. FEINE interpreteert het als „Organismus". [4]) Zo kan het gebruikt worden met betrekking tot de mens in dit leven en tot de opgestane mens.

Toch zien wij daarnaast bij Paulus een gebruik van het begrip σωμα, waarin een sterk accent valt op de stoffelijke, uiterlijke zijde van de mens, zodat het overeenkomt met dat aspect van het begrip „vlees", dat wij kunnen omschrijven als het aardse, stoffelijke, voorlopige en vergankelijke. Zo kan hij spreken zowel van het sterfelijk „lichaam" (Rom. 6 : 12; 8 : 11) als van het sterfelijk „vlees" (2 Kor. 4 : 11), hij kan het verkeren „in het lichaam" (2 Kor. 5 : 6; 12 : 2 vlg.) gelijkstellen met het verkeren „in het vlees" (2 Kor. 10 : 3); eenzelfde wisselend gebruik van „lichaam" en „vlees" vinden wij ook in 2 Kor. 4 : 10 vlg.; Rom. 8 : 13; Ef. 5 : 28 vlg. Voorzover het lichaam ident is met het vlees, is het vergankelijk en verderfelijk en heeft het geen heilsbetekenis (1 Kor. 15 : 50).

Aan de betekenis van σαρξ in het N.T., in het bizonder bij Paulus, zijn reeds vele onderzoekingen gewijd. [5]) In het algemeen kan gezegd worden, dat men meer en meer de opvatting verlaat, dat het sarx-begrip van Paulus hetzij in afhankelijkheid van, hetzij in overeenstemming met het griekse dualisme zou zijn gevormd en dat men de nadruk is gaan leggen op de onmiddellijke verwantschap met het oud-testamentische basar.

LINDIJER onderscheidt in het begrip sarx twee hoofdlijnen, die wij in onze terminologie als de metafysische en de eschatologische zouden kunnen aandui-

---

1) J. A. T. ROBINSON: The Body; a Study in Pauline Theology (1952), p. 9.
2) ibid. p. 28 sq.
3) H. J. HEERING: De opstanding van Christus (1946), blz. 173.
4) P. FEINE: a.a.O., S. 272.
5) Een overzicht geeft C. H. LINDIJER: Het begrip sarx bij Paulus (1952), blz. 95 vlgg.

den: enerzijds heeft het betrekking op het vlees, het lichaam, de gehele mens, het aardse, en anderzijds staat het in relatie tot de zonde.

Inderdaad treffen wij σαρξ, evenals basar in het O.T., aan als aanduiding van het vlees als zodanig (Rom. 2 : 28; 2 Kor. 3 : 3; Gal. 6 : 13; Ef. 2 : 11) en in de betekenis van lichaam (2 Kor. 7 : 1; 12 : 7; Gal. 4 : 13 vlg.; Fil. 1 : 24; Col. 2 : 1, 5) en vooral als de gehele mens naar lichaam en ziel (1 Kor. 7 : 28; 2 Kor. 7 : 5; Col. 1 : 24). In plaats van σαρξ zou dan ook σωμα of ψυχη of ἀνθρωπος kunnen worden gelezen. In Gal. 2 : 16 zien wij inderdaad een synoniem gebruik van σαρξ en ἀνθρωπος. Uiteraard vinden wij deze betekenis op die plaatsen, waar het O.T. geciteerd wordt (1 Kor. 6 : 16; Ef. 5 : 31; cf Mc. 10 : 8; Mt. 19 : 5) of waar onmiddellijke aansluiting bij het O.T. plaatsvindt (Rom. 3 : 20; Gal. 2 : 16). Het is echter opmerkelijk, dat het psalmwoord, waarheen deze laatste teksten verwijzen (Ps. 143 : 2), van kol-chaj spreekt, terwijl Paulus dit begrip weergeeft door πασα σαρξ. Betekent dit enerzijds, dat ook voor het besef van Paulus „vlees" en „leven" (in de zin van nefesj of psyche) ten nauwste verwant zijn, anderzijds is het vermoeden van LINDIJER niet ongerechtvaardigd, dat Paulus hier het sarx-begrip gebruikt „omdat hij daarin nog sterker uitgesproken vond de afhankelijkheid van God en de tegenstelling tot God en het goddelijk πνευμα.[2])

Wij dienen dan ook steeds op onze hoede te zijn: weliswaar heeft het begrip σαρξ bij Paulus verschillende malen de betekenis van een anthropologische gegevenheid, maar dominerend is het gebruik in de zin van een theologische kwalificatie. In het O.T. betreft deze de afhankelijkheid, machteloosheid, nietigheid en vergankelijkheid van de mens, waarbij wij aan de gehele mens, in zijn innerlijke zowel als in zijn uiterlijke gesteldheid, bij Paulus vooral zijn zonde. Maar daarover moeten wij nog spreken. Hier constateren wij slechts, dat σαρξ en σωμα beide een fysisch-metafysische betekenis kunnen hebben en dan vrijwel ident zijn, maar dat bij σαρξ de ongunstige betekenis zozeer overheerst, dat daar, waar het met σωμα gelijkgesteld wordt, ook dit laatste negatief wordt gewaardeerd.

Waar Paulus op deze wijze over het lichaam spreekt, waar hij zozeer de nadruk legt op het vergankelijke, secundaire en inferieure karakter van het lichaam als de tijdelijke verblijfplaats, die wij eenmaal moeten verlaten (2 Kor. 5 : 6, 8, 10) en waarvan de „oefening" van weinig nut is (1 Tim. 4 : 8), daar moet de vraag rijzen, waarin wij dan het essentiële, het primaire, het blijvende hebben te zien, het wezenlijke „ik", dat het lichaam verlaat (zie ook 2 Kor. 12 : 2 vlg.).

Wij zagen reeds, dat het begrip ψυχη daartoe niet geëigend was en door Paulus in deze zin ook niet wordt gebruikt. Wel stelt hij tegenover of naast het lichaam het πνευμα (Rom. 8 : 10; 1 Kor. 5 : 3, 5; 7 : 34; 2 Kor. 7 : 1; Col. 2 : 5; cf Rom. 15 : 27; Ef. 4 : 4), maar, zoals wij nog zullen zien, is dit begrip, gelijk dat van de oud-testamentische roeach, te zeer van eschatologische aard dan dat wij het pneuma als een van de door het menselijk denken bereikbare gegevenheden van het mens-zijn zouden kunnen beschouwen, zonder het

[1]) C. H. LINDIJER: a.w., blz. 125.

gevaar te lopen in het vaarwater van het griekse denken terecht te komen, waar het pneuma een gegeven, een bezit, een substantieel, soms zelfs stoffelijk element is van het menselijk wezen, het wezenlijke en onvergankelijke tegenover het lichaam, dat verdwijnt of mogelijk slechts schijn is. Ondanks het feit dat Paulus, evenals ook hier en daar in het O.T. geschiedt, enkele malen over het pneuma spreekt als een menselijk bezit of vermogen (1 Kor. 2 : 11; 5 : 5; 16 : 18; 2 Kor. 2 : 12; 7 : 13), moet zijn pneuma-begrip toch allereerst verstaan worden als een theologisch begrip, dat wij in de bijbelse anthropologie nog zullen ontmoeten.

Daarentegen vinden wij wel andere omschrijvingen van het geestelijk-psychische element van het gegeven mens-zijn. Allereerst is er het hart, dat uitdrukkelijk als het innerlijk tegenover het uiterlijk wordt gesteld (2 Kor. 5 : 12; 1 Thess. 2 : 17). Het hart is, aldus FEINE, het geestelijk centrum van de mens.[1]) Daarnaast vinden wij de begrippen *νυος* en *διανοια*, die vooral op het denken betrekking hebben, en *συνειδησις*, dat meer verwantschap met *καρδια* heeft.

Hoezeer Paulus echter het innerlijk, geestelijk leven centraal stelt en het doet praevaleren boven het uiterlijke, het vleselijk-lichamelijke, nergens vinden wij ook maar de geringste aanwijzing, dat 's mensen ziel of geest of hart los van het lichaam of dualistisch in tegenstelling tot het lichaam gedacht wordt. Integendeel, Paulus kent slechts de mens, die zich als eenheid van lichaam en ziel manifesteert, wiens innerlijk slechts in lichamelijke gestalte tot uiting kan komen. Daarom gaat het erom heilig te zijn „naar lichaam en geest" (1 Kor. 7 : 34) en gaan de bezoedeling van het vlees en die van de geest samen (2 Kor. 7 : 1). Vooral 1 Thess. 5 : 23 legt sterke nadruk op de eenheid van „geest, ziel en lichaam". Wanneer hij enerzijds zegt, dat hij God met zijn geest dient (Rom. 1 : 9), kan hij anderzijds opwekken God te dienen met het lichaam (Rom. 12 : 1; 1 Kor. 6 : 20). Dat Christus in de harten woning maakt (Ef. 3 : 17) en dat zijn vrede in de harten regeert (Col. 3 : 15) zegt in wezen hetzelfde als dat zijn leven zich in het lichaam openbaart (2 Kor. 4 : 10) en Hij wordt grootgemaakt in het lichaam (Fil. 1 : 20). Het gaat er niet alleen om, dat de geest behouden wordt (1 Kor. 5 : 5) en dat de harten en gedachten behoed worden (Fil. 4 : 7), maar ook het lichaam is voor de Heer en de Heer voor het lichaam, dat een tempel is van de Heilige Geest (1 Kor. 6 : 13, 19). En even ernstig als de verduistering en de verharding van het hart (Rom. 1 : 21; Ef. 4 : 18) en van het verstand (Ef. 4 : 17, 18; 2 Tim. 3 : 8; Tit. 1 : 15) is de ontering en de bezoedeling van het lichaam (Rom. 1 : 24; 1 Kor. 6 : 18; 2 Kor. 7 : 1).

Op de vraag wat nu voor Paulus het wezen van de mens is, het eigenlijke „ik", dat eenmaal het vergankelijke vleeslichaam verlaat, kunnen wij niet anders dan het ogenschijnlijk verwarrende antwoord geven, dat de mens wezenlijk lichaam is en daarin manifestatie van een innerlijk, geestelijk zijn, van geest, ziel, hart, verstand. Wel heeft dit lichaam tijdens het aardse bestaan een vleselijke gedaante, die het als een „kleed" of een „tent" omhult (2 Kor. 5 : 1 vlgg.),

---

1) P. FEINE: a.a.O., S. 273.

maar het wegvallen van deze bekleding betekent niet, dat daarmee ook het lichaam verdwijnt.

Een mens is voor Paulus altijd een σωμα. En al is er ook verschil tussen de binnen- en de buitenkant, het wezen van de mens bestaat in de onverbrekelijke eenheid van beide. In het aardse en tijdelijke leven is de buitenkant „vlees"; hoe de mens daarna zal zijn, kan het menselijk anthropologisch denken niet zeggen. Daarvan kan eerst gesproken worden wanneer het leven gericht is op en deelheeft aan de Geest (2 Kor. 5 : 5). Wij kennen slechts het aardse, stoffelijke, vergankelijke lichaam (ψυχικος, χοϊκος, φθαρτος), maar eenmaal zal het geestelijk, hemels, onvergankelijk (πνευματικος, ἐπουρανιος, ἀφθαρτος) zijn (1 Kor. 15 : 44 vlgg.). Het zal dan anders bekleed zijn, een andere δοξα hebben, een andere εἰκων dragen (1 Kor. 15 : 40, 49). Maar daarover kan slechts in geloof, niet in aanschouwen gesproken worden (2 Kor. 5 : 7).

Dat wij ons hiermee reeds bevinden in de eschatologische anthropologie is geen toeval. Want daar ligt het hart van het anthropologisch denken van Paulus. Zolang wij spreken over zijn anthropologische vooronderstellingen, zijn zijn inzichten niet van grote betekenis. Wij kunnen instemmen met KOOPMANS, die zegt: „Met de bijbelsche anthropologie (lees: anthropologie van de Bijbel) kunnen wij niet zo veel meer beginnen; de 'paulinische psychologie' heeft alleen historische betekenis." 1) Het is echter wel van belang haar te bestuderen om te zien, hoe nauw zij bij het oud-testamentische denken aansluit en hoe ver zij van het griekse verwijderd is.

Maar de mens, waar het Paulus om te doen is, is niet de mens zoals hij zichzelf kent in zijn fysische en psychische hoedanigheden, elementen en functies, doch de mens, zoals hij door God wordt gekend, geoordeeld en behouden. Over deze mens spreken wij in het volgende hoofdstuk.

Het is opmerkelijk, dat *Johannes,* bij wie men zo dikwijls hellenistische tendenzen meent te kunnen aanwijzen, maar die in werkelijkheid de oud-testamentische denkwereld het zuiverst vertegenwoordigt, het woord σωμα slechts enkele malen gebruikt, en daarentegen herhaaldelijk spreekt van σαρξ. Juist bij Johannes vinden wij de uitdrukking van de „vlees"-wording van het Woord (1 : 14; cf 1 Joh. 4 : 2; 2 Joh. 7); waar Jezus in de synoptische evangeliën met betrekking tot het Avondmaal spreekt van zijn lichaam (Mc. 14 : 22 par.), daar horen wij Hem bij Joh. spreken van zijn vlees (Joh. 6 : 51 vlgg.). Het oordelen „naar het vlees" (Joh. 8 : 15) komt overeen met de schijn „van buiten" (Mt. 23 : 27 vlg.), het „vlees" dat geen nut doet (Joh. 6 : 63) staat op één lijn met het lichaam, voor welks dood men niet behoeft te vrezen (Mt. 10 : 28). En de tegenstelling tot dit „vlees" vormt niet de „ziel", maar de Geest (Joh. 3 : 6; 6 : 63). Waar Joh. evenwel het woord ψυχη wèl gebruikt, daar geschiedt dit wederom geheel in de oud-testamentische zin van „leven", levende mens. Over het πνευμα spreekt Joh. vrijwel steeds in de zin van de Heilige Geest; en ook waar de menselijke geeest wordt bedoeld (13 : 21; 19 : 30) wijkt hij niet van de oud-testamentische denkwijze af.

De anthropologie van de Bijbel, die wij zo in korte trekken trachtten weer te geven, draagt nergens het karakter van een wetenschap of een leer. Zij wordt nergens opzettelijk en systematisch uiteengezet. Integendeel: de anthropologische gegevens zijn slechts fragmentarisch, onduidelijk en soms zelfs tegen-

1) J. KOOPMANS: a.w., blz. 35.

strijdig. „Een bepaalde leer over het wezen van den mensch wordt nergens opzettelijk voorgedragen" zegt EERDMANS. 1) En SEVENSTER komt tot dezelfde conclusie. 2)

Wij vinden slechts de algemeen gangbare opvattingen, die de bijbelse prediking als bekend veronderstelt, en die dus zelf niet tot de boodschap, maar tot de vooronderstellingen van de Bijbel behoren. Ten aanzien van deze menselijke anthropologie kunnen wij wel zeggen, dat de Bijbel er een *heeft*, maar niet, dat zij een *geeft*.

Voorzover wij ons een beeld kunnen vormen van de anthropologische opvattingen in de Bijbel, is het wel duidelijk, dat deze in geen geval kunnen worden gelijkgesteld met die van het platonisch-cartesiaanse dualisme, dat de metafysische anthropologie lange tijd heeft beheerst en in het licht waarvan men de anthropologie van de Bijbel dikwijls heeft geïnterpreteerd. Steun zoekende voor de metafysische voorstelling van de onsterfelijkheid der ziel heeft het wijsgerig denken zichzelf in overeenstemming gezien met het platonische dualisme, waarmee het christelijk denken zich zijnerzijds ook congeniaal heeft geacht. 3) Zo horen wij een kritisch denker als TITIUS beweren, dat „die platonische Lehre auch eine dem Christentum weithin kongeniale Auffassung vom Menschen" inhoudt, waaraan hij ter verklaring toevoegt: „Die Seele ist älter als das dem Körper Angehörige, der Körper lediglich ihr Produkt und Abbild." 4) Het inzicht, dat dit nu juist nergens de christelijke opvatting is, voorzover deze althans aan de Bijbel is georiënteerd, gaat in onze tijd samen met anthropologische opvattingen, die zich meer en meer in aristotelische richting bewegen.

3. DE BIJBELSE ANTHROPOLOGIE

Wij bevinden ons op een geheel ander terrein, volstrekt incommensurabel met dat van de Joodse en griekse anthropologieën, waarvan wij de sporen als vooronderstellingen van de Bijbel kunnen vinden of althans zoeken, en met dat van iedere wetenschappelijke of wijsgerige anthropologie, wanneer wij thans vragen naar de bijbelse anthropologie.

Het is waar, dat ook het Woord Gods over de mens spreekt — wij kunnen zelfs met enig recht vragen: waarover anders? — maar dit spreken *over* de mens is tegelijk een spreken *tot* de mens. En wat God over de mens zegt, is geen vrijblijvende aanbieding van kennis, die wij om te leven ook zouden kunnen missen, een kennis, die wij ook buiten God om wel zouden kunnen vinden, of die, voorzover wij haar zelf gevonden hebben, door God wordt aangevuld, maar het is de onthulling van de existentiële relatie tussen God en mens, enerzijds van de verhouding, waartoe God de mens heeft geschapen, bestemd en verlost, anderzijds van de situatie, waarin de mens is geraakt door deze verhouding te ontkennen en te verbreken. Het gaat in de dogmatiek, aldus HAITJEMA, „nimmer om den mensch, op zichzelf beschouwd, doch enkel en

1) B. D. EERDMANS: a.w. II, blz. 95.
2) J. N. SEVENSTER: a.w., blz. 22.
3) Zie A. S. PRINGLE-PATTISON: o.c., p. 62.
4) A. TITIUS: Natur und Gott, S. 138.

alleen om den mensch, zoals hij moet uitkomen tegenover den levenden God."[1]
En KOHNSTAMM zegt: „Niet dat is beslissend, wat wijzelf over onszelf zeggen, maar dat, wat God in Christus aan ons gedaan heeft, is het existentieel bepalende." [2]

De eerste uitspraak van bijbels-anthropologische aard is niet Gen. 2 : 7, maar 1 : 26 vlg.: „En God zeide: Laat Ons mensen maken naar ons beeld, als onze gelijkenis... En God schiep de mens naar zijn beeld; naar Gods beeld schiep Hij hem; man en vrouw schiep Hij hen", een uitspraak, waaraan de metafysische anthropologie zich steeds weer vertilt en die alleen maar eschatologisch te verstaan is. En de eerste vraag, die God aan de mens stelt: „Waar zijt gij?" (Gen. 3 : 9) is een vraag, die bij uitstek anthropologisch in bijbelse zin genoemd moet worden. Niet: wie of wat zijt gij, maar: wáár, d.w.z. in welke situatie, in welke verhouding tot God? Het is niet de vraag naar 's mensen essentie, maar naar zijn existentie, niet naar zijn constitutie, maar naar zijn conscientie. En dan blijkt de mens zich te verbergen. Deze mens, die zich voor God verbergt en daarmee voor zichzelf en voor zijn naaste, is de mens, die het voorwerp is van de bijbelse anthropologie. Tegenover deze zich-verbergende mens staat de zich-openbarende God, die in de werkelijke mens Jezus Christus de mens tot een nieuw ontdekken van zichzelf en zijn naaste en van God voert, tot „die Rückkehr zu dem vergessenen Selbst." [3] In de anthropologie van BARTH is dit een van de centrale themata.

Terwijl het griekse denken de mens in zijn verhouding tot het geheel, het universum, ziet, vraagt de Bijbel naar zijn verhouding tot God, die beslissend is voor zijn ganse existentie. Daarom is de Bijbel niet wezenlijk geïnteresseerd bij de feitelijkheden van het gegeven mens-zijn, noch bij de relaties van dit mens-zijn tot de hem omgevende fysisch-metafysische werkelijkheid. Zij kan met de begrippen en voorstellingen van de metafysische anthropologie betrekkelijk achteloos en argeloos opereren en van iedere aanduiding gebruik maken, die de feitelijke mens beschrijft. Maar de werkelijke mens, voor wie de Bijbel zich wezenlijk interesseert, is de mens in zijn betrekking tot God. „Den entscheidenden Wert legt die biblische Anthropologie auf die innere Wechselwirkung zwischen dem Urmenschen und seinem Schöpfer", zegt STAUFFER. [4]

De verhouding tussen God en mens kan in een bijbels gefundeerde dogmatiek uitsluitend in theologische begrippen worden uitgedrukt en terecht heeft KÄHLER er reeds op aangedrongen, dat in de dogmatiek „die Selbsterkenntnis des Menschen nur unter religiösem Gesichtspunkte betrieben werden soll. Lediglich in seiner Beziehung zu Gott und in seiner Bestimmung für ihn kommt der Mensch für die Dogmatik in Frage, und die Welt des Menschen auch nur, wiefern diese seine Selbsterkenntnis für ihre Auffassung maszgebend ist. Dieser Einsicht zufolge hat die kirchliche Theologie ihre Anthropologie, abgesehen von der Erörterung der Sünde, in die Lehre von der Ebenbildlichkeit mit Gott befaszt." [5] Wij zullen er nog op wijzen, dat het beeld Gods een eschatologisch begrip is.

---

1) TH. L. HAITJEMA: a.w., blz. 4.

2) PH. KOHNSTAMM: Modern-psychologische opvattingen omtrent godsdienst en religie (1931), blz. 43.

3) O. BAUHOFER: a.a.O., S. 14.

4) E. STAUFFER: a.a.O., S. 43.

5) M. KÄHLER: Die Wissenschaft der christlichen Lehre (1905), S. 256.

En in dezelfde geest horen wij NOORDMANS betogen, dat wij noch de wereld noch de mens op zichzelf, doch beide slechts in Gods licht beschouwen. „Er is geen dogma van den mensch; wij prediken hem niet en wij gelooven niet in hem... 'De mensch' kan men aantreffen in dierkundige en zedekundige handboeken. Maar de zondaar vertoont zich niet zo openlijk in 't veld. Hij versteekt zich, zooals een beroemd Fransch prediker het uitdrukte, 'in de plooien van het terrein'. Men moet hem opjagen om hem onder schot te krijgen." De dogmatiek spreekt niet over het wezen van de mens, niet over zijn aanleg tot zaligheid, zijn waarde, zijn vermogens, maar over zijn verhouding tot God als zondaar en over zijn bestemming door God. „Ze laat de heele anthropologie vallen en trekt zich op Gods praedestinatie terug." [1]) Nogmaals: ook van de praedestinatie kan alleen maar eschatologisch gesproken worden.

En wanneer J. N. SEVENSTER zegt: „Alleen vanaf de hoogten van die geschiedenis van het heil, van het geheimenis, dat eeuwenlang verborgen is geweest, maar nu door God geopenbaard is, heeft men een goed uitzicht over al het menschelijke", [2]) zijn wij toch wel geheel en al in de eschatologische denkwereld.

Wij moeten thans vragen, wat het eschatologisch kerygma van de Bijbel over de mens zegt. [3]) In een drietal fundamentele begrippen kunnen wij de bijbelse anthropologie samenvatten: de Bijbel ziet de mens als *beeld Gods,* als *schepsel* en als *zondaar.* Tot geen van deze drie gedachten kan het metafysisch denken ooit geraken en als wij ze er toch aantreffen zullen wij moeten inzien, dat zij slechts aan het bijbelse denken kunnen zijn ontleend, maar een andere inhoud hebben gekregen.

a. De mens als beeld Gods

Het blijkt telkens weer nodig de leer van het „beeld Gods" te beschermen tegen de vele misverstanden, die het gevolg zijn van de vermenging van metafysische en eschatologische anthropologie. Bij de wijze, waarop dit weer opniuw gedaan is door HAITJEMA, sluiten wij ons in het algemeen gaarne aan.[4])

Een eerste misverstand vindt zijn oorzaak hierin, dat in Gen. 1 : 26 over het scheppingswerk wordt gesproken en dat daar dus tegelijkertijd iets gezegd wordt over het doel en het werk van de Schepper en over het wezen van het schepsel. De vraag is nu, waar het zwaartepunt ligt, niet alleen in de tekst zelf, maar vooral in de wijze, waarop wij, in de gebroken schepping, deze tekst mogen en kunnen hanteren. Het blijkt, dat dit zwaartepunt dikwijls is komen te liggen in een kwalificatie van de geschapen mens, en dat als een reactie tegen deze opvatting het accent eenzijdig verlegd werd naar een interpretatie van de term „beeld Gods" als uitsluitend een aanduiding van het wezen Gods (KOHLBRÜGGE c.s.).

De consequenties van de eerste opvatting zijn bekend. Het grieks-idealistische denken heeft zich er steeds gemakkelijk van meester gemaakt om er de wezens-continuïteit van God en mens, de goddelijke immanentie, mee te demonstreren, in combinatie dikwijls met een onbijbelse exegese van teksten als Ps. 8 : 6;

---

[1]) O. NOORDMANS: Herschepping (1934), blz. 20, 36, 42.

[2]) J. N. SEVENSTER: Leven en dood in de Evangeliën, blz. 25.

[3]) Een tweetal oriënterende terreinverkenningen op het gebied van de bijbelse anthropologie bieden W. EICHRODT: Das Menschenverständnis des A.T. (1947) en W. G. KÜMMEL: Das Bild des Menschen im N.T. (1948).

[4]) TH. L. HAITJEMA: a.w., blz. 46—75.

Pred. 3 : 11; Lc. 17 : 21. De gevaren, aan deze interpretatie verbonden, hebben er toe geleid, dat men aan de uitspraken aangaande het beeld Gods elke anthropologische consequentie heeft willen ontzeggen.

Wij zijn echter met HAITJEMA van mening, dat de leer van de imago Dei inderdaad thuis hoort in de anthropologie. Maar dan in de theologische, d.i. eschatologische anthropologie, die immers niet in de eerste plaats van de mens spreekt, en zeker niet van de mens op zichzelf, maar van God en slechts in zoverre van de mens als hij in zijn relatie tot God begrepen wordt. Wanneer HAITJEMA dan ook in de „beeld Gods"-gedachte het moment van de „heerlijkheid van de geschapen mensch als de bekroning van heel de schepping" aanwijst, dan mogen wij niet uit het oog verliezen, dat hij deze heerlijkheid hierin ziet uitkomen, „dat hij God recht kennen en verheerlijken wil" (blz. 69). En nog minder mogen wij vergeten, dat HAITJEMA niet over deze heerlijkheid spreekt dan nadat hij eerst de gedachte van de „creatuurlijke discontinuïteit tusschen God en mensch" krachtig heeft onderstreept.

Terecht wil HAITJEMA het begrip „beeld Gods" gesubordineerd zien aan de openbaringsidee. „Beeld Gods is hier in den meest stricten zin van het woord: datgene wat God uitdrukt, wat God openbaart. Krachtens de scheppingsgedachte der H. Schrift is het onmogelijk, om te beginnen met het beeld Gods in den mensch te verleggen. Primair is alleen die exegese schriftuurlijk, dat het beeld Gods *iets van den Zichzelf openbarenden God zegt,* waarop de nietig-creatuurlijke mensch gericht moet blijven" (blz. 68 vlg.). „Het zwaartepunt van het 'beelddrager-Gods'-zijn ligt niet in den mensch inklevende kenmerken, maar veeleer in de betrokkenheid, waarvan ook de rest van het imago Dei nog getuigenis aflegt." (blz. 70) [1])

Het „beeld Gods" is dus de aanduiding van 's mensen „betrokkenheid" op God. Het zegt niets over de goddelijkheid van de mens, laat staan over een identiteit van God en mens. Het zijn juist de voorzetsels „be" en „ke", die ons waarschuwen tegen deze identificatie en die ons willen duidelijk maken, „dat we slechts van een vage gelijkenis, liever nog van een 'richting' mogen spreken", zegt BEEK. [2]) Dat hij daarop de opmerking laat volgen, dat „in deze gehele geschiedenis de vraag naar de verhouding tot God niet dominerend" is en dat „de pointe is de stelling van het 'anders-zijn' van de mens temidden van de natuur, die hem omringt", moet ons bevreemden: waarin is dit „anders-zijn" van de mens dan gelegen, als het niet in de eerste en voornaamste plaats in zijn verhouding tot God (liever nog: in Gods verhouding tot hem) is gelegen? Ieder onderscheid tussen mens en dier, zo betoogt SOMMERLATH, is in de geschapen werkelijkheid slechts gradueel; het wezenlijke onderscheid komt eerst aan het licht, wanneer wij het wezen van de mens niet bepaald zien door enige eigenschap van de mens *zoals* hij geschapen is, maar door het feit, *dat* hij geschapen is naar Gods beeld en daarom voor God bestemd. „Erst die Gottesbezogenheit gründet die Humanität." [3])

---

[1]) Over deze „rest"-gedachte, zie beneden, blz. 197.

[2]) M. A. BEEK: Anthropologische notities bij het O.T.; in Anthropologische Verkenningen (1953), blz. 37.

[3]) E. SOMMERLATH: Humanität und Christentum; Zeitschr. f. syst. Theol. VII (1930), S. 18.

Het „beeld Gods" is een volstrekt eschatologisch begrip en het is begrijpelijk, dat THIELICKE in het voortreffelijke anthropologische gedeelte van zijn ethiek — een van de belangrijkste uiteenzettingen van de christelijke anthropologie, die ons onder ogen kwamen — met grote nadruk elke ontologische vulling van dit begrip bestrijdt. „Es handelt sich bei der Gottesebenbildlichkeit ausschlieszlich um einen teleologischen und nicht um einen ontologischen Begriff. Anders ausgedrückt: Es geht um einen Beziehungs-, nicht um einen Seins-Zustand." 1) „Ebenbildlichkeit ist nicht nur das, wovon ich *her*komme, sondern auch das, worauf ich durch Gottes Geschenk und Anspruch *zu*gehe." 2) Wij kunnen er noch historisch, noch aesthetisch over spreken, maar slechts in de zin van „Anspruch", „Aufgegebensein", „Zielbestimmtheit". Daarom moet THIELICKE zich verzetten tegen ieder beroep op bepaalde ontische eigenschappen, die als aanwijzingen worden gezien van de imago Dei, zoals de „persoonlijkheid" van de mens, zijn vrijheid, zijn verantwoordelijkheidsbesef, zijn geweten, zijn waardigheid, zijn zedelijke aanleg, enz. Met LUTHER moet gezegd worden, dat ook de duivel deze inhoudelijke kwaliteiten bezit! De imago evenwel is „kein habitueller Zustand, sondern etwas Aktuell-Ereignishaftes: Dieses Ereignishafte besteht darin, dasz die Relation zu Gott, in welcher der Imago-charakter besteht, immer neu vollzogen werden musz, so gewisz jede Gemeinschaft immer nur im Vollzuge da ist." 3)

Deze gemeenschap nu wordt alleen door God gesticht en onderhouden, al moet de mens haar „nachvollziehen" in gehoorzaamheid. Het beeld Gods is tegelijkertijd indicatief en imperatief. „Die Gottebenbildlichkeit beruht auf der Tatsache, dasz Gott an den Menschen denkt... Der Begriff 'imago dei' meint also einen genitivus subjectivus: Es geht um unsere imago, wie sie im Gedanken Gottes an uns besteht; es geht um die imago, die Gott von uns hat." 4)

Daarom komt THIELICKE tot de conclusie, dat in de theologie geen plaats is voor een anthropologie in die zin, „dasz der Mensch als ein phänomenologisch zugängliches Modell aufgefaszt und hinsichtlich seiner Eigenschaften greifbar wäre. Denn sein Eigentliches — man könnte sagen: das Vorzeichen vor der Klammer seiner Existenz — ist nicht vorfindlich. Es ist als ein alienum im Herzen Gottes geborgen und verborgen." 5) Wij moeten, zo meent hij, „von vornherein den Begriff der imago vom *extra* des Menschen her bestimmen, nämlich vom Akt des Angesprochen-werdens her, und damit zugleich aus der Richtung, von der her ihm die Würde der imago Dei zugeeignet wird." 6)

Ook voor BARTH is 's mensen betrokkenheid op God de centrale gedachte van de anthropologie. De „Grundbestimmung" of „Ursprungsbestimmung"

---

1) H. THIELICKE: Theologische Ethik I (1951), S. 263; wij spreken liever van eschatologie dan van teleologie, omdat deze laatste niet per definitionem buiten de ontologie behoeft te vallen (zie ARISTOTELES).
2) ibid. S. 261.
3) ibid. S. 274.
4) ibid. S. 278.
5) ibid. S. 280.
6) ibid. S. 284.

van het mens-zijn is „dasz es mit Gott zusammen ist." [1]) En dit wordt geopenbaard en gerealiseerd in het samen-zijn met de mens Jezus. „Menschsein heiszt: mit Gott zusammensein". Dat wil zeggen, dat het „ein Sein von Gott her" en „zu ihm hin" is. Wat dit inhoudelijk betekent, moge aanstonds duidelijk worden; hoofdzaak is thans, dat wij ook bij BARTH uitgesproken vinden, dat het beeld Gods aanduiding is van de bestemming van de mens, en dat deze bestemming gelegen is in een bepaalde betrekking. „Gott ist in Beziehung; in Beziehung ist auch der von ihm geschaffene Mensch. Das ist des Menschen Gottebenbildlichkeit." [2]) Het is vooral bij BARTH nodig dit uitdrukkelijk vast te stellen, gezien zijn veelvuldig gebruik van ontologische begrippen als „Wesen", „Natur", enz. Wij dienen steeds in het oog te houden, dat het „wezen" en de „natuur", van God zowel als van de mens, slechts in betrekkingen en verhoudingen openbaar zijn. Daarom kan BARTH enerzijds de imago-gedachte aldus vertolken, dat 's mensen zijn „ein Sein in der Entsprechung zu Gott selber ist: zum Sein seines Schöpfers", en deze uitspraak anderzijds weer toelichten door in schijnbare tegenspraak met zichzelf te zeggen: „eine Analogie des Seins kommt nicht in Frage, wohl aber eine Analogie der Beziehung." [3])

En daarnaast hebben wij te bedenken, dat alles, wat over de mens als beeld Gods gezegd wordt, ook — of liever: juist — bij BARTH steeds een eschatologisch voorteken heeft, steeds „bestemming" is. Wat de mens „is", is hij slechts „in hope", „in der Hoffnung auf das Sein und Tun dessen, der eben in diesem Verhältnis sein Urbild ist." [4])

Wij moeten dus ten aanzien van de betekenis van de imago-gedachte vaststellen, dat zij (1) slechts van God uit gedacht kan worden, een „alienum-Charakter" (THIELICKE) heeft, (2) geen betrekking heeft op de mens op zichzelf, maar op zijn verhouding tot God, zijn „Gott-bezogenheit", dat zij dus steeds als „Relation" (BRUNNER) begrepen moet worden, en (3) niet de gegeven mens, noch de geschapen, noch de gevallen mens betreft, maar zijn bestemming, dus niet ontologisch, maar teleologisch, of liever nog: eschatologisch bedoeld is, en trachten thans de inhoud van deze gedachte nader te bepalen.

Wat valt er te zeggen over het beeld Gods, zoals God het heeft gedacht en in Christus tot openbaring brengt, waarnaar God de mens heeft geschapen en waartoe Hij hem heeft bestemd?

Vele beschouwingen over de betekenis van het beeld Gods maken gebruik van een schema, waarin aan de imago-gedachte een tweeledige zin wordt toegekend. Enerzijds, zo meent men, is het beeld Gods uitdrukking van wat de mens als zodanig, formeel, „schöpfungsmäszig", naar zijn „Verfassung" is en blijft en ook in de zonde niet verliest. Anderzijds is het beeld Gods uitdrukking van 's mensen bestemming, de werkelijkheid van zijn mens-zijn, die hem eerst in Christus openbaar wordt en ten deel valt.

Aan de dogmengeschiedenis moeten wij overlaten te onderzoeken, hoe dit

---

1) K. BARTH: K.D. III/2, S. 162.
2) ibid. S. 391.
3) ibid. S. 390 f. cf S. 262 ff.
4) ibid. S. 391.

schema aanvankelijk gebaseerd werd op het onderscheid tussen „beeld" en „gelijkenis", imago en similitudo; hoe dit gezichtspunt, in navolging van JOHANNES DAMASCENUS, in het Oosters-orthodoxe Christendom is blijven domineren; [1]) hoe het in de R.K. theologie lang heeft gegolden, maar gaandeweg werd vervangen door de omvattender onderscheiding tussen „natuur" en „bovennatuur"; hoe de Reformatie het schema natuur-bovennatuur grondig heeft doorbroken, maar toch ook in de gevallen mens enige „resten", tenues quaedam reliquiae, van het beeld Gods aanwezig zag.

Wij vinden echter in de huidige dogmatiek hetzelfde schema in andere vorm terug, waarbij men uitgaat van het onderscheid tussen het Oude en het Nieuwe Testament. In het O.T. is het beeld Gods het ingeschapen en blijvende kenmerk van de mens, „das Merkmal jedes Menschen, das ihm durch die Schöpfung eigen ist und auch durch die Sünde nicht verlorengeht", zodat gezegd kan worden „dasz der Mensch in seinem Personsein schöpfungsmäszig und unverlierbar das Bild Gottes darstelle." [2]) BRUNNER spreekt hier van de formele, „unabänderlich gegeben Seinsstruktur". [3]) Vooral GOGARTEN legt grote nadruk op „die Zweideutigkeit des Begriffes der Ebenbildlichkeit des Menschen Gott gegenüber" en ziet het in zijn oud-testamentische betekenis als een „Fähigkeit des Menschen, die zu seinem Wesen gehört, in dem er sich verfügbar ist", als het „Menschsein des Menschen an und für sich." [4])

Geheel anders is de zin van het begrip in het N.T., met name bij Paulus. ALTHAUS spreekt van „eine Wirklichkeit seines Menschseins, die ihm von Natur abgeht und erst im Glauben an Christus durch diesem zuteil wird." [5]) In het N.T., aldus BRUNNER, wordt wel de formele, structurele „Gottebenbildlichkeit" verondersteld, maar is de aandacht geheel gericht op haar materiële vulling, die hierin bestaat, „dasz der Mensch wirklich Gott *die* Antwort gibt, die vom Schöpfer gemeint ist, die Antwort in der Gott geehrt wird und in der er sich völlig mitteilt, die Antwort ehrfürchtig dankbarer Liebe, die nicht nur in Worten, sondern mit dem ganzen Leben gegeben wird." [6]) En in dezelfde geest stelt GOGARTEN het beeld Gods in nieuw-testamentische zin gelijk met het „zoonschap" en omschrijft hij het als „die mit der eigenen Existenz gelebte Antwort auf die Vaterschaft Gottes, sie ist die Ebenbildlichkeit Gottes, in der der Mensch nach Gottes Willen sein Leben hat." Hier is de mens nimmer „an und für sich", maar existeert hij slechts door „die schaffende Wirkung Gottes auf ihn". [7])

Het is duidelijk, wat men met deze tweedeling in het begrip van het beeld Gods beoogt: men zoekt naar een bepaling van het wezen van de mens, waarin zijn onverbrekelijk betrokken-zijn op God, ook in de zonde, blijft gehandhaafd. Nu is het inderdaad waar, dat theologisch over de mens alleen maar gesproken

---

1) Over de verdediging van dit gezichtspunt door DE GRAAF, zie beneden, blz. 197 vlg.
2) P. ALTHAUS: Die christl. Wahrheit II, S. 93.
3) E. BRUNNER: Dogmatik II, S. 66.
4) F. GOGARTEN: a.a.O., S. 361 f.
5) P. ALTHAUS: a.a.O., S. 93.
6) E. BRUNNER: a.a.O., S. 67 f.
7) F. GOGARTEN: a.a.O., S. 362.

kan worden op grond van deze relatie tot God. Maar het is — wederom: theologisch — onmogelijk daarbij uit te gaan van het mens-zijn als een formele, ongekwalificeerde „Verfassung" of „Struktur". Iedere materiële vulling van het formele mens-zijn brengt ons op het terrein van de wijsgerige anthropologie, die de mens „an und für sich" tracht te verstaan in zijn verhouding tot de wereld en zijn naaste. Voor God echter staat de mens nimmer in een formele mogelijkheid, maar is hij altijd reeds materieel gekwalificeerd. Wij moeten ons aansluiten bij THIELICKE, die met een beroep op VAN DER LEEUW zegt: „Also 'den' Menschen gibt es nicht. Denn der Mensch ist immer entweder κατα σαρκα oder er ist κατα πνευμα ...Abgesehen von diesen beiden Grundmöglichkeiten seines Lebens ist er — nichts." Daarom moet THIELICKE zich keren tegen BRUNNER's poging het begrip van het menselijk „ik" op te vatten als „leere Form, die einmal mit diesem, einmal mit einem anderen Inhalt erfüllt wird und die darum auch als diese leere Form, abgesehen von den beiden möglichen Inhalten, zu beschreiben wäre." En zeer juist concludeert THIELICKE: „Übersieht man diese entscheidende Perspektive aller anthropologischen Erkenntnis, so wird man stets dem irrigen Versuch verfallen, gleichsam unterhalb des Wesens van Natur und Gnade, von natürlicher und geistlicher Existenz, eine neutrale Basis sichtbar zu machen, *auf* der jener Szenenwechsel stattfindet. Man kann das z.B. in der Weise tun, dasz man einen Person-, einen Verantwortungs-, oder einen Gewissensbegriff konstruiert der in beiden Dimensionen derselbe bleibt und also eine gewisse kontinuierliche Form darstellt, die jeweils anders gefüllt oder in andere Bezüge hineingestellt wird." Nogmaals: „Der Mensch ist eben *abgesehen* von der Tatsache, dasz er entweder Sünder oder Begnadigter ist, schlechthin *nichts*. Hier geht es wirklich um einen Bruch mit der Identität des Ich." [1])

De problemen en bezwaren, die zich voordoen bij een materiële bepaling van het formele mens-zijn, komen duidelijk aan het licht, wanneer wij letten op de begrippen, die daarbij worden gebruikt. Het voornaamste begrip is dat van de *persoon,* eventueel de persoonlijkheid. Daarin kunnen veelal de andere begrippen, waarmee het formele mens-zijn-naar-het-beeld-Gods wordt omschreven, zoals verantwoordelijkheid, vrijheid, heerschappij, rede, geweten, enz. worden samengevat.

Het blijkt, dat wij met het persoons-begrip zo gevaarlijk dicht in de nabijheid komen van het wijsgerig denken, dat er alle reden is hier in het bizonder BRUNNER's „Gesetz der Beziehungsnähe" indachtig te zijn. In zijn historisch overzicht van de ontwikkeling van het persoons-begrip beschrijft DE WILDE deze ontwikkeling als het streven de persoon als een „zelfstandig handelend wezen van eigen aard" in het gezicht te krijgen. [2]) Wij zien, hoe de wijsgerige bezinning op het wezen van de persoon uitgaat van de feitelijkheid van de empirische individualiteit. Tot op KANT domineert de ontologische aanpak van het probleem: men vraagt naar het verband tussen het substantiële zijn van de persoon als individu en dat van al het andere zijnde, van God, de geest, de wereld, en men zoekt naar het in het algemeen zijnde gelegen beginsel, waaruit de verbizondering in individuele substanties begrepen kan worden, het principium individuationis. Maar al deze pogingen, zo maakt DE WILDE duidelijk, moesten mislukken omdat men met de objectivistische, substantialistische zijns-categorieën nimmer tot het eigen wezen van de persoon en het

---

[1]) H. THIELICKE: a.a.O., S. 145 f.

[2]) A. DE WILDE: De Persoon; historisch-systematisch onderzoek naar de betekenis van het persoonssymbool (1951).

persoon-zijn kon doordringen. Intussen was bij deze ontologische problematiek steeds een axiologisch besef van de waardigheid van de menselijke persoonlijkheid als onderstroom en als wezenlijke drijfkracht aanwezig. Het zijn vooral GOETHE, door zijn intense beleving van het individuele, scheppende en bruisende leven, en KANT, door zijn kritische ontleding van het objectivisme en de vervanging van het ontologische door het ethische gezichtspunt, die de weg openen tot een geheel nieuwe visie op de persoon. In het Idealisme wordt het geheel eigen gehalte van de menselijke persoon dieper doordacht dan ooit tevoren. Men begint de begrippen „persoon" en „persoonlijkheid", die aanvankelijk vrijwel gelijkwaardig naast elkaar gebruikt werden, meer en meer te onderscheiden. De „persoonlijkheid" krijgt een dusdanig normatieve betekenis, dat met het persoonlijkheidsideaal de hoogste bestemming van het mens-zijn wordt bedoeld en dat het streven naar zijn verwezenlijking tot een ware cultus uitgroeit. „Höchstes Glück der Erdenkinder ist nur die Persönlichkeit" (GOETHE).

Wij zijn dan op het punt gekomen, dat HAITJEMA als volgt beschrijft: „Het begrip 'persoonlijkheid' werd hoe langer hoe stelliger een normbegrip. Persoonlijkheid is datgene, wat een 'individuum', een individualiteit worden moet. Vooral de ethisch-paedagogische ideaalvormingen maakten zich van het persoonlijkheids-begrip meester, en lieten dit gaarne in een stralenkrans verschijnen." [1]) De persoon wordt dan gedevalueerd tot het nog ongevormde, nog niet tot persoonlijkheid uitgegroeide individu. De merkwaardige consequentie van deze ontwikkeling is echter, dat tenslotte de idee van de persoonlijkheid zo absoluut gesteld wordt en de betekenis van de persoon zo gerelativeerd, dat de groei der persoonlijkheid in laatste instantie uitloopt op haar verdwijning, het opgaan in de eenwording met het Absolute (FICHTE, SCHELLING, HEGEL, SCHLEIERMACHER). Maar tenslotte laat de persoon zich niet restloos opofferen aan de absolute idee, de geest, de rede. Daarvoor is de werkelijkheid van het persoon-zijn te machtig. Wij zien dan ook, dat het persoons-begrip in de nieuwere wijsbegeerte een hernieuwde aandacht krijgt. „Het persoons-begrip begon uit zijn vernedering op te staan, en de hooge vereering voor het persoonlijkheids-begrip wordt teruggedrongen." [2])

Wanneer dan echter pogingen worden gedaan tot het wezen van de persoon door te dringen, blijkt telkens de verlegenheid van de wijsgerige anthropologie, die uitgaat van de feitelijkheden, die in individu en wereld gegeven zijn en zoekt naar verwezenlijking van immanente mogelijkheden. Wij denken o.a. aan STERN, die de tegenstelling tussen „Person" en „Sache" wil maken „zur eigentliche Achse der Weltanschauung". [3]) Hij geeft van het begrip „persoon" deze definitie: „Eine Person ist ein solches Existierendes, das, trotz der Vielheit der Teile, eine reale, eigenartige und eigenwertige Einheit bildet, und als solche, trotz der Vielheit der Teilfunktionen, eine einheitliche, zielstrebige Selbsttätigkeit vollbringt." [4]) Maar daarmee geeft hij aan het persoons-begrip een zo ongewone uitbreiding, dat wij er anthropologisch niet veel meer mee beginnen kunnen. Wel noemt hij het feit, dat de mens persoon is, „das Gewisseste, das es gibt", maar daarmee is de mens niet wezenlijk, doch hoogstens gradueel onderscheiden van alle „personen", die de wereld vormen. De begrippen „persoon" en „individualiteit" worden dan ook promiscue gebruikt: zij behoren beide tot de gegeven, redelijk kenbare werkelijkheid, zij worden uit de kennis dezer wereld afgeleid en blijven binnen de grenzen der metafysica.

Ook TILLICH's poging het persoons-begrip (hij spreekt trouwens voornamelijk van „persoonlijkheid") te bewaren en tegenover het persoonlijkheids-ideaal een nieuwe inhoud te geven, toont duidelijk, hoe het metafysisch denken in een richting verloopt, die tegengesteld is aan die van het eschatologische. [5]) Het persoon-zijn van de mens is onmiddellijk gegeven en daarin ligt de norm — de persoonlijkheid — reeds opgesloten. Zo kan TILLICH de persoonlijkheids-idee in een drietal formules vatten: „1. Persönlichkeit

---

1) TH. L. HAITJEMA: a.w., blz. 141.
2) ibid. blz. 143.
3) W. STERN: Person und Sache (1906).
4) ibid. I, S. 16.
5) P. TILLICH: Die Überwindung des Persönlichkeitsideals; Logos, Bnd XVI (1927), S. 68—85.

ist dasjenige Seiende, das seiner selbst mächtig ist; 2. Persönlichkeit ist das Seiende, das frei ist; 3. Persönlichkeit ist dasjenige individuelle Sein, das sich zum universalen Sein erhebt." TILLICH acht deze persoonlijkheidsidee onlosmakelijk verbonden met de christelijke verkondiging en met de bijbelse conceptie van het persoon-zijn. Maar wij moeten, zolang wij althans de metafysische identificatie van het „universale Sein" — T. spreekt ook van „Welt" en zelfs van „dem kosmischen Mutterleib"! — met God ontoelaatbaar achten, volhouden, dat het voor het theologische denken onmogelijk is langs deze weg tot het wezen van het persoon-zijn door te dringen. Wanneer DE WILDE in zijn studie uitgaat van het persoon-zijn, het „ik"-zeggen als het gegevene, zij het ook in het besef van de niet te scheiden eenheid van subject en object in het „ik", de „principiële on-objectiveerbaarheid" van de persoon en de onmogelijkheid van een ontologische anthropologie, geeft hij een specimen van de methode en de mogelijkheden, maar ook van de grenzen der filosofische anthropologie. Zij kan spreken van de waardigheid, de eenheid, de socialiteit, de activiteit, de creativiteit, de vrijheid, de zedelijke verantwoordelijkheid, de concreetheid, enz. van de persoon als „het existentiële centrum". Maar zij moet tevens spreken van het „mysterie" van het mens-zijn. Het zijn voortreffelijke bladzijden, die DE WILDE wijdt aan het „mysterium abyssale et vertiginosum", dat tegelijk het „mysterium mirabile" is, van het persoon-zijn. Zij tonen ons de wijsheid van de wijsbegeerte, die weet van haar grenzen en haar eschaton, van het mysterie, waartoe zij zelf geen toegang heeft.

Het geheimenis van de persoon, waarvan de dogmatiek spreekt, is in God gelegen en in Christus geopenbaard. Voor het eschatologisch denken is de kennis van de menselijke persoon altijd een afgeleide kennis, die eerst mogelijk wordt door de kennis van en de ontmoeting met God. Niet in ons „ik"-zeggen, maar in Gods „gij"-zeggen ligt het uitgangspunt van ons denken over het persoons-mysterie. 1) Terwijl het wijsgerig denken moet uitgaan van het „ik" als empirische gegevenheid en van de eigenschappen en aspiraties van dit „ik" tracht op te klimmen naar het ware, volmaakte „ik", van de persoon naar de persoonlijkheid, kan het eschatologische denken niet anders dan met het Persoon-zijn van God te beginnen en in het licht van dit geloof het „ik"-geheimenis van het menselijk „ik" te belichten. 2) Hier geldt de uitspraak van BARTH: „Nicht das ist problematisch, ob Gott Person ist, sondern das ist problematisch ob wir es sind." 3)

Deze „problematiek", die vooral schuilt in de woorden „ist" en „sind", doet zich op tweeërlei wijze aan ons voor: ten aanzien van de geschapen en ten aanzien van de gevallen mens. In het laatste geval spreekt zij het sterkst en het is begrijpelijk, dat HAITJEMA de grens tussen het „ik" in alledaagse zin — en daarmee bedoelt HAITJEMA de zondige mens — en het „ik", dat zijn geloof belijdt, zo scherp trekt, dat hij slechts aarzelend kan spreken van „verbindingslijnen tusschen het gewone 'ik' en het zijn geloof belijdende 'ik' ". 4) En al overwint hij deze aarzeling ook door te erkennen, dat „er nu eenmaal zoo iets als een leer van het aanknoopingspunt moet zijn in het geloofsdenken der Christenheid", 5) toch verzet hij zich ten stelligste tegen iedere poging, met name die van BRUNNER en BULTMANN, dit aanknopingspunt te vinden in bepaalde inhoudelijke kenmerken van het formele mens-zijn, hetzij in de rede, de verantwoordelijkheid, het geweten, hetzij in het „Vorverständnis" der openbaring, en bestrijdt hij met BARTH de leer van de analogia entis, althans voorzover deze van de mens uit denkbaar zou zijn. Hier spreekt — terecht — de vrees voor anticipatie, voor het toekennen aan de gevallen mens van praedicaten, die alleen aan het beeld Gods toekomen, voor het aanwijzen van een aanknopingspunt, dat „meer is dan een punt". 6) En dit „punt" vindt HAITJEMA dan tenslotte, in het voetspoor van KIERKEGAARD en PASCAL, in het geweten, opgevat als „mogelijke doorbraakplaats van het geloof", waardoor de volstrekte souvereiniteit van de

1) M. H. BOLKESTEIN: Het Ik-Gij-schma in de nieuwere philosophie en theologie (1941).

2) TH. L. HAITJEMA: a.w., blz. 26.

3) K. BARTH: K.D. III/2, S. 143. Zo ook E. BRUNNER: Dogmatik I, S. 144.

4) TH. L. HAITJEMA: a.w., blz. 26.

5) ibid. blz. 31.

6) ibid. blz. 37.

genade gehandhaafd blijft en de menselijke persoonlijkheid (met W. AALDERS) erkend wordt in haar „mogelijkheid tot creatuurlijke zelfbepaling". [1])

Het is duidelijk, dat deze gedachtengang weinig of geen ruimte laat voor het persoon-zijn van de gevallen mens en wij menen, dat inderdaad over de mens als zondaar niet als „persoon" kan worden gesproken. Wanneer BARTH het „problematisch" noemt of wij „persoon" zijn, dan is dit juist door de zonde zo problematisch geworden en wordt het in de ontmoeting met Christus en het daardoor openbaar geworden geheimenis van het persoon-zijn van het beeld Gods wel zeker, dat wij het niet zijn. Wij zullen aanstonds, wanneer wij over de mens als zondaar komen te spreken, en daarbij de vraag naar de „rest" van het beeld Gods moeten beantwoorden, zien, dat in deze „rest" het persoon-zijn niet als werkelijkheid, doch slechts als mogelijkheid te vinden is. Alleen in deze zin kan de vraag „ob wir es sind" positief beantwoord worden. Wij „zijn" het — als mogelijkheid — in zoverre God ons ook in onze val „persoonlijk" blijft aanspreken; wij zijn het — in werkelijkheid — inzoverre wij de oproep „persoonlijk" beantwoorden. Inderdaad heeft de mens voor God „Personsein", „Personalität", in zoverre God hem blijft aanspreken; inderdaad draagt de mens verantwoordelijkheid, in zoverre God hem tot verantwoording roept; inderdaad bezit de mens vrijheid, in zoverre God hem de mogelijkheid biedt Zijn liefde, Zijn leven aan te nemen; inderdaad heeft de mens een geweten, in zoverre God hem vraagt om zijn beslissing. Maar dit persoon-zijn, deze verantwoordelijkheid, deze vrijheid, dit geweten, getuigen slechts dan van het beeld Gods, wanneer zij waarlijk op het beeld Gods gericht zijn. Is dat niet het geval, dan hebben zij de zin verloren, die zij aan de imago ontleenden en wordt het zeer twijfelachtig of zij waarlijk een principieel en wezenlijk onderscheid tussen mens en dier aanduiden. Wij zagen reeds de filosofische mogelijkheid het persoon-zijn ook aan andere entiteiten dan de mens toe te kennen (STERN); wij moeten op zijn minst aarzelen ook aan de dieren verantwoordelijkheid, vrijheid en geweten te ontzeggen; wij hoorden LUTHER uitspreken, dat ook de duivel deze formele kenmerken van het mens-zijn bezit.

Zo komen wij terug bij wat reeds uitdrukkelijk werd gesteld: het beeld Gods is er alleen bij God. Wij moeten het geheel aan de eschatologie overlaten. En wanneer wij van de mens spreken als „beeld Gods" kunnen wij daar alleen maar mee bedoelen: van God uit gezien de bestemming tot , en van de mens uit gezien de gerichtheid op het beeld Gods. Ons persoon-zijn rust in het Woord, voltrekt zich in Woord en antwoord. Het is het scheppende Woord, waardoor de mens in het leven wordt geroepen, waardoor hij ook wordt aangesproken en waarop hij mag antwoorden. Zo is hij geschapen door en voor het Woord. „Das ganze Geheimnis unseres Lebens, das Geheimnis unseres Personseins vor Gott, liegt beschlossen im Wunder des Wortes, das Gott zu uns spricht, und des Wortes, das er uns verleiht", zegt THURNEYSEN. [2]) Buiten het leven in de „Aufruf und Anruf Gottes", in de verwerping en verloochening van dit Woord, is de „persoon" niet gegeven; zij is er slechts krachtens woord en antwoord.

Wij zouden intussen aan BRUNNER niet geheel recht doen, wanneer wij over het hoofd zagen, dat hij in zijn Dogmatik — wij mogen wel aannemen als correctie op zijn terecht aangevochten standpunt in „Der Mensch im Widerspruch" — betoogt, dat de onderscheiding tussen het formele en het materiële in het beeld Gods van God uit gezien niet, en van de mens uit gezien niet met recht bestaat: zij is reeds een gevolg van de zonde. Onze „vrijheid" als mogelijkheid van keuze tussen geloof en ongeloof, tussen gehoorzaamheid en ongehoorzaamheid, bestaat slechts krachtens ons zondig gebruik van deze „vrijheid", krachtens ons loslaten van de gebondenheid aan God, krachtens onze valse autonomie. God heeft de mens niet tot deze keuze bestemd, maar slechts daartoe,

---

1) TH. L. HAITJEMA: a.w., blz. 44 vlg.

2) E. THURNEYSEN: a.a.O., S. 51.

„ihm 'entsprechend' seinem Wort zu antworten... Der Mensch sollte von seiner Freiheit nichts anderes wissen als in der Gestalt der freien Gottesliebe." [1]) Maar dan heeft het onderscheid tussen het formele en het materiële in de theologische anthropologie inderdaad geen zin meer.

Wat valt er dan nog inhoudelijk te zeggen over het beeld Gods? Wij menen ons hier het beste te kunnen aansluiten bij GOGARTEN, die 's mensen bestemming beschrijft als die tot de „Gottessohnschaft". Het is van groot belang, dat GOGARTEN de volle nadruk legt op het begrip van het „zoonschap", dat zo menigmaal schuil gaat achter dat van het „kindschap" en daardoor niet tot zijn volle recht kan komen. „Was den Sohn vom Kind unterscheidet, ist seine Mündigkeit: bei aller Unterordnung unter den Vater ist er diesem doch darin gleichgeordnet, dasz er eine selbständige, verantwortliche Person ist." [2]) Eerst als „zoon" is de mens werkelijk persoon, werkelijk verantwoordelijk, werkelijk vrij, heeft hij werkelijk „heerschappij" (Gal. 4 : 1—7; Rom. 8 : 21). Spreken wij over het „kindschap", dan komt daarin wel een zeer wezenlijke, maar toch slechts één kant van het „zoonschap" tot uiting: de overgave, het toevertrouwen, de „Unterordnung", de „Angewiesenheit". Maar in het „zoonschap" ligt ook: de heerschappij, de verantwoording, de zelfstandigheid, de vrijheid, de „Freidigkeit" (παρρησια), ja zelfs de „heerlijkheid" (2 Kor. 3 : 12, 17, 18). „Diese Sohnschaft, die nichts ist als die mit der eigenen Existenz gelebte Antwort auf die Vaterschaft Gottes, ist die Ebenbildlichkeit Gottes, in der der Mensch nach Gottes Willen sein Leben hat." [3])

Terwijl wij dus met GOGARTEN aan het begrip „zoonschap" de voorkeur geven boven dat van het „kindschap", mogen wij toch dezelfde gedachte terugvinden in THIELICKE's omschrijving van de imago dei als „Kindschaftsursprung" en „Kindschaftsbestimmung", waarbij hij vooral de nadruk legt op de „Unmittelbarkeit zu Gott" en de „doxa" van het beeld Gods. [4]) Wij herkennen haar ook in de aanduidingen van 's mensen bestemming bij BARTH als „Gottes Bundesgenosse", „Gottes Partner". [5]) Wij zien ook, hoe KÜNNETH spreekt van de „ursprüngliche Anlage zur Gotteskindschaft", waaruit de mens door de zonde is gevallen, maar waarin hij door Christus — uiteraard wil dit bij KÜNNETH zeggen: door de opstanding — wordt teruggebracht. „Das Eintreten Jesu für die 'Brüder' konstituiert das neue Gottesverhältnis als Gotteskindschaft... Gotteskindschaft is Verwirklichung des Heils durch die Auferstehung, weil in Christus die Verbindung zwischen Mensch und Gott wiederhergestellt und zur Vollendung geführt ist." Het spreekt vanzelf, dat ook KÜNNETH zich moet verzetten tegen iedere poging „die Gotteskindschaft als eine vorfindbare Gegebenheit des Menschentums" aan te wijzen. [6])

Dat iedere uitspraak over het wezen van het beeld Gods geheel christologisch is gefundeerd en bepaald, achten wij binnen de christelijke dogmatiek zo vanzelfsprekend, dat het overbodig moet heten er hier in het bizonder op te wijzen.

---

1) E. BRUNNER: Dogmatik II, S. 72.
2) F. GOGARTEN: a.a.O., S. 359.
3) ibid. S. 362.
4) H. THIELICKE: a.a.O., S. 284 ff.
5) K. BARTH: K.D. III/2, passim.
6) W. KÜNNETH: a.a.O., S. 144.

Hoe breed de christologische fundering van de anthropologie bij BARTH is uitgewerkt, is voldoende bekend en in zijn voetspoor mogen wij met HAITJEMA het wezen van het menselijk „ik" aanduiden als „Christus-verbundenheit". [1]) Wij onderschrijven de stelling van THURNEYSEN: „Jesus Christus ist das erste und letzte Wort aller wirklichen Menschenerkenntnis... Biblisch-theologische Anthropologie ist darum immer und in Ausschlieszlichkeit christologische Anthropologie." [2])

Maar daarmee wordt dan ook opnieuw duidelijk, dat wij ten eesrte in het beeld Gods met een zuiver eschatologische grootheid te maken hebben (φορεσομεν, 1 Kor. 15 : 49), die wij slechts in geloof en hoop mogen kennen en „bezitten", en dat wij er ten tweede slechts als over een door God verleende gave van kunnen spreken: „Das Bild Gottes besteht also infolge seines christologischen Hintergrundes in einer dignitas aliena; es ist kein Eigenschaft, sondern ein Auszenschaft des Menschen." [3])

Met de gedachte van het Beeld Gods correspondeert het bijbelse πνευμα-begrip. Wij kunnen ons op deze plaats niet met het probleem der pneumatologie — die, wat het O.T. betreft, door KÖHLER „eine noch ungelöste Aufgabe" genoemd wordt [4]) — bezighouden. Maar één ding mogen wij wel vaststellen: dat het oud-testamentische roeach-begrip meestal en het nieuw-testamentische pneuma-begrip vrijwel uitsluitend gebruikt wordt om 's mensen verhouding tot God aan te duiden. Ook waar van „geest" gesproken wordt als van een anthropologische, psychologische gegevenheid, mogen wij toch niet uit het oog verliezen, dat de individuële mensengeest oorspronkelijk is afgeleid uit de bovenindividuële goddelijke Geest. „Geist kommt immer von Gott; er allein hat die Fähigkeit und die Befugnis, einem Wesen Geist oder einen Geist zu geben." [5]) Het is het werk van de geest, dat mens en dier leven, het is door de geest, dat de mens wordt bewogen, geïnspireerd, ontroerd, geleid. Weliswaar komt het onmiddellijk verband met de geest Gods dikwijls niet tot uitdrukking, wanneer er van vele verbizonderingen sprake is, zoals „een geest van wijsheid", een „leugengeest" (Ex. 28 : 3; 1 Kon. 22 : 22), of wanneer over de menselijke geest gesproken wordt als „mijn geest", „zijn geest", maar toch blijft de notie levend, dat alle geest van God uitgaat en tot God weerkeert.

In het N.T. wordt deze lijn doorgetrokken. Ook hier vinden wij de geest in verbizonderingen (Lc. 13 : 11; Hand. 16 : 16; Rom. 8 : 15; 1 Kor. 4 : 21; Gal. 6 : 1; 2 Tim. 1 : 7) en in individualisering (Lc. 1 : 47; Hand. 7 : 59; 17 : 16; Rom. 1 : 9; 1 Kor. 16 : 18; 2 Kor. 2 : 12; 7 : 13), terwijl het woord vrijwel synoniem met δαιμονιον ook gebruikt wordt in de betekenis van boze, onreine geest (Mc. 1 : 23, 26, 27; 3 : 11; passim), geestverschijning, spook, enz. (Lc. 24 : 37, 39; Hand. 23 : 8, 9). [6]) Maar het hoofdaccent valt in het N.T., vooral bij Paulus, op de geest als Geestes-macht, geestelijk wezen, bovenindividueel geestelijk beginsel, uitgaande van en werkende door God, of althans in onmiddellijke relatie met God, zodat dikwijls de woorden geest en Heilige Geest promiscue worden gebruikt of nauwelijks te onderscheiden zijn.

Het is door de geest, dat de mens leeft (Lc. 8 : 55; Joh. 6 : 63; 1 Kor. 15 : 45; Jac. 2 : 26; Op. 11 : 11) en sterven is „de geest geven" (Mc. 15 : 37 par; Lc. 23 : 46; Ps. 31 : 6). Maar het is naast het fysieke vooral het „geestelijke" leven, dat de mens opdankt aan de inwerking van de geest. Nu kunnen de begrippen geest en geestelijk opzichzelf neutraal zijn, een ongekwalificeerde mogelijkheid aanduiden, die ook in malam

1) TH. L. HAITJEMA: a.w., blz. 23 vlgg.
2) E. THURNEYSEN: a.a.O., S. 55, 57.
3) H. THIELICKE: a.a.O., S. 298.
4) L. KÖHLER: Theologie des A.T., S. 96.
5) ibid. S. 126; cf W. EICHRODT: Theol. d. A.T., II, S. 19, 65.
6) In deze betekenis treffen wij het begrip roeach in het O.T. niet aan, maar in het Jodendom wel.

partem gebruikt kan worden: Rom. 8 : 15; 1 Kor. 2 : 12; 2 Kor. 7 : 1; 11 : 4; Ef. 2 : 2; 2 Tim. 1 : 7; 1 Joh. 4 : 1, 3, 6. Maar in verreweg de meeste gevallen hebben de nieuwtestamentische woorden „geest" en „geestelijk" een verheven klank en ook daar, waar niet van identiteit met de Heilige Geest gesproken kan worden en uitdrukkelijk de menselijke geest wordt bedoeld, zoals in Mc. 14 : 38 par.; Rom. 1 : 11; 2 : 29; 8 : 16; 12 : 11; 15 : 27; 1 Kor. 2 : 11; 7 : 34; Gal. 6 : 18; Ef. 4 : 23; Fil. 2 : 20; 2 Tim. 4 : 22; 1 Petr. 3 : 18; 4 : 6; Op. 1 : 10, wordt toch over het werk van deze geest en deze geestelijke eigenschappen en actes zodanig gesproken, dat de betrokkenheid op de Geest Gods duidelijk doorschemert en wij van een transcendent aspect van het geest-begrip kunnen spreken, zodat het soms moeilijk is uit te maken of tenslotte de mens dan wel God in de bewegingen van de geest aan het werk is. Vooral het begrip geestelijk, πνευματικος, is niet los te denken van de H. Geest (Rom. 1 : 11; 7 : 14; 15 : 27; 1 Kor 2 : 13 vlgg; 3 : 1; 14 : 37; 15 : 44; Gal. 6 : 1; enz.). En wij mogen zonder aarzeling de geest in Joh. 6 : 63; 7 : 39; Rom. 8 : 10; 1 Kor. 2 : 4; 6 : 17; 12 : 1; Gal. 4 : 29; de „geest der waarheid" in Joh. 14 : 17; 15 : 26; 16 : 13; de „geest des geloofs" in 2 Kor. 4 : 13, met de H. Geest gelijkstellen. En hiermee raken wij het meest wezenlijke van het bijbelse π ευμα-begrip: ondanks de verzelfstandiging tot menselijk „bezit" of menselijke eigenschap, die wij hier en daar aantreffen, kunnen wij over 's mensen „geest" of over de mens als „geestelijk" wezen slechts spreken in het licht van en in onmiddellijke verbondenheid met de H. Geest.

Het is door de H. Geest, dat God met de mens handelt, in schepping en onderhouding, in leven en bewegen, in verlossing, herschepping, vernieuwing, voleinding. De H. Geest, zo zegt BARTH, is „Gott selbst in seiner schöpferischen Zuwendung zum Geschöpf." „Geist ist der Inbegriff von Gottes Wirken seinem Geschöpf gegenüber. Geist ist also die allerdings streng und ausschlieslich von Gott ausgehende *Begegnung* zwischen Schöpfer und Geschöpf." [1])

Dit moge van de ganse schepping gelden, aan de mens is het gegeven bewust als „Partner" in deze „Begegnung" te staan. Daarom is hij een „geestelijk" wezen. Daarom mag gezegd worden, dat hij naar het beeld Gods geschapen is. Maar dat betekent dan ook, dat hij eerst dan waarachtig mens is, wanneer hij leeft in de ontmoeting en de verbondenheid met de Geest. Dan is het ook zijn opdracht „das Pneuma wirken zu lassen", en zo te leven in de gerichtheid op het beeld Gods. Wij zagen reeds, dat het begrip „mens" als „imago" steeds een relatie-begrip is, en kunnen met THIELICKE deze relatie hierin gelegen zien, „dasz er sich zum Heiligen Geist 'verhält', sei es für, sei es gegen ihn". „Es ist mir aufgegeben, mich zwischen πνευμα und σαρξ als den mich beherrschenden Mächten zu entscheiden." „Denn der Mensch ist immer entweder κατα σαρκα oder er ist κατα πνευμα." Een andere mogelijkheid is er niet. [2]) En alleen in het laatste geval is zijn relatie zo, dat zijn bestemming tot beeld Gods in vervulling gaat.

Wanneer wij zo in het beeld Gods „het ideaal en de bestemming" (HAITJEMA) van de mens leren zien, dan hebben wij daardoor de vaste grond gevonden, waarop het mogelijk wordt over de schepping en over de mens als schepsel te spreken. Geschapen naar het beeld Gods mag de mens zichzelf zien „als die Stelle der Schöpfung, wo Gottes Absicht mit der Schöpfung aufgedeckt und offenbar wird". [3]) Maar in de aanduiding van de heerlijkheid, waartoe de mens geschapen, bestemd en geroepen werd, ligt tevens het oordeel besloten over de situatie, waarin hij zich thans bevindt (Gen. 9 : 6; Jac. 3 : 9). Daarom wordt het tegelijk duidelijk, dat wij in het beeld Gods „worden aangesproken in onzen val". [4])

---

[1]) K. BARTH: K.D. III/2, S. 401, 428.
[2]) H. THIELICKE: a.a.O., S. 113, 145.
[3]) E. THURNEYSEN: a.a.O., S. 50.
[4]) TH. L. HAITJEMA: a.w., blz. 70.

Wat het betekent, dat de mens schepsel is, kunnen wij eerst uitspreken, nadat wij de blik op het beeld Gods gericht hebben. Eerst dan wordt het mogelijk de zin van het bijbelse scheppingsgeloof te verstaan. „Wir können von unserer Kreatürlichkeit nicht sprechen, ohne zugleich von der Gottebenbildlichkeit zu handeln." [1]) Dat wil niet zeggen, dat ook buiten het geloof in de imago Dei om — en dat betekent principieel: buiten Christus om — niet van de schepping zou kunnen worden gesproken. Wij kunnen met ALTHAUS instemmen, wanneer hij de these van de uitsluitend christologische fundering van het scheppingsgeloof „krampfhaft und unhaltbar" noemt, maar daarbij tevens de vraag stelt of men het scheppingsgeloof tegenover de aanvechtingen van zonde, leed, duisternis en dood vermag „durchzuhalten" zonder de blik op Christus. [2]) En daarmee zijn wij dan toch weer op de Mens teruggeworpen.

Het gaat in het bijbelse scheppingsgeloof inderdaad om de mens. „Die Schöpfung ist im AT nicht eine naturwissenschaftliche, sondern eine menschheitsgeschichtliche Aussage." [3]) En nog een stap verder gaande mogen wij zeggen: het gaat om de mens, die ikzelf ben, zoals het wordt uitgesproken in LUTHER's bekende catechismus-woorden: „Ich glaube, dasz mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen". Juist dit „mich" wil zeggen dat het scheppingsgeloof „personale existentielle Erkenntnis" is. [4]) Het kan alleen maar terugslaan op het „Ich" van „Ich glaube". Eerst wanneer over dit „mich" gesproken is kan de schepping van „allen Kreaturen" en van de ganse wereld beleden worden. Ben „ik" niet geschapen, dan is er niets „geschapen", maar dan is alles slechts ontstaan en dus ook „ik". „Die Gewiszheit um die Welt als Schöpfung gründet in der Begegnung Gottes mit mir." [5])

Daarom legt THIELICKE zo grote nadruk op „die personalistische Bestimmtheit des Schöpfungsbegriffs". De belijdenis van de schepping mag niet opgevat worden „im Sinne einer behauptenden These", maar als „Anspruch". In de reeds aangehaalde woorden van LUTHER vindt THIELICKE de „ausschlieszlich 'praktische' Vernehmbarkeit der Schöpfungsbotschaft", die mij „in ein persönliches Ich-Du-Verhältnis zum Schöpfer selbst und nicht primär in ein Ich-Es-Verhältnis zur Schöpfung versetzt." Gaan wij van de schepping in het algemeen uit, waarin „onder anderen" ook „ik" geschapen werd, dan word ik slechts indirect, n.l. eerst door middel van het mij omringende geheel, tegenover God geplaatst. „Jede Beziehung auf eine übergeordnete Es-Grösze entpersönlicht und degradiert den Menschen." THIELICKE spreekt van de „Reichsunmittelbarkeit" van de mens tegenover God, die in tweeërlei zin geldt. „*Einmal* empfange ich mich und das Meinige aus der Hand Gottes; und *ferner* bin ich *ihm* dafür verantwortlich und zu Dank und Lob, zum Dienst und zum Gehorsam verpflichtet." Deze Ik-Gij-verhouding komt ook tot uitdrukking in het

[1]) E. BRUNNER: Dogmatik II, S. 64.
[2]) P. ALTHAUS: Die christliche Wahrheit II (1948), S. 49.
[3]) L. KÖHLER: Theologie des A.T., S. 70.
[4]) P. ALTHAUS: a.a.O., S. 49.
[5]) ibid.

feit, dat in het scheppingsverhaal de mens het enige schepsel is, dat niet alleen door het woord van God in het aanzijn wordt geroepen, maar ook door dit woord wordt aangesproken. „Die Geschöpflichkeit des Menschen ist also nicht einfach eine *Gegebenheit,* sondern Gegenstand einer *Aufgabe* und einer *Verantwortung.* Sie ist Gegenstand des *Glaubens,* insofern ich über alle verdeckenden Störungsmächte hinweg auf den Schöpfer vertrauen soll, der zugleich mein Erlöser ist. Sie ist Gegenstand des *Gehorsams,* so gewisz ich mich dem ordo der Schöpfung eingliedern soll, indem ich mich dem Herrn dieser ordo unterstelle." [1])

Dat deze persoonlijke betrekking eerst dan in het volle licht komt, wanneer wij uitgaan van de creatio ex nihilo, is ons reeds gebleken en zal aanstonds, als wij over de zonde moeten spreken, opnieuw duidelijk worden. Wij moeten echter inzien, dat de belijdenis van de creatio ex nihilio niet uitsluitend en zelfs niet in de voornaamste plaats betrekking heeft op de schepping „in den beginne", maar dat zij allereerst van betekenis is voor de menselijke existentie in het heden (Ps. 139 : 13). Hier doet zich in toegespitste vorm de tegenstelling voor, waarin het bijbelse scheppingsgeloof staat zowel tegenover de theorie van het blote — al of niet toevallig, door welke hypothese ook of in het geheel niet te verklaren — ontstaan der wereld, als tegenover de voorstelling van het vormende werk Gods aan een — vanwaar? hoe? — reeds voorhanden materie. Toegespitst noemen wij deze tegenstelling, omdat wij ten aanzien van de aanvankelijke schepping slechts met speculaties en hypothesen geconfronteerd worden, maar ten aanzien van de actuële schepping met wetenschappelijk gefundeerde genetische overtuigingen. Het ontstaan, de afstamming, de evolutie, de erfelijkheid van de mens is het voorwerp van wetenschappen, welker resultaten gemeengoed van het menselijk denken zijn geworden.

Het moet ons hier opnieuw duidelijk worden, dat het bijbelse denken geheel sui generis is en dat noch een aanvaarding noch een ontkenning van de uitkomsten van het wetenschappelijk denken op zijn weg kan liggen. Integendeel: het kan rustig en onbezorgd aan dit denken overlaten het ontstaan der dingen, met name dat van de mens, na te speuren; het kan er vrede mee hebben, dat zowel de ziel als het lichaam zijn ontstaan of gevormd uit de in de schepping aanwezige materialen, gebonden aan de in de schepping zelve gelegen voorwaarden en wetmatigheden. Maar het zal zich ervan bewust blijven, dat daarmee nog niets gezegd is, en wetenschappelijk en wijsgerig ook niets gezegd kan worden, over de „ziel" en het „lichaam", waarmee wij in het christelijk geloof te maken hebben: het „ik", dat door God wordt geschapen en aangesproken. Juist het „ex nihilo" snijdt ons de pas af naar enigerlei vorm van speculatie, hetzij over een wezensverwantschap, of wezens-continuïteit tussen God en mens, hetzij over een herleiding van het „ik" uit iets anders dan het persoonlijk geschapen-zijn.

Op grond van deze overwegingen moeten wij het alternatief *creatianisme-traducianisme* als onjuiste probleemstelling van de hand wijzen. Het berust op een vermenging van metafysisch en eschatologisch denken. Wij zijn het volledig

---

[1]) H. THIELICKE: a.a.O., S. 224 ff., 260.

eens met BRUNNER, wanneer hij hier van een „Scheinproblem" spreekt. [1]) Inderdaad is de mens zowel een nieuwe, onmiddellijke schepping Gods als ook een product van ouders en voorgeslacht. Maar deze beide uitspraken behoren ieder tot een geheel andere denkwereld. Als exemplaar van het genus humanum, als „natuurverschijnsel", is de mens voorwerp van het fysisch-metafysisch denken en is hij onderworpen aan de wetten van het natuurgebeuren en daarmee ook aan die van de erfelijkheid naar ziel zowel als naar lichaam. Maar dat deze traducianistisch gevormde mens door God wordt aangesproken als „gij", dat hij geroepen wordt tot persoonlijk leven, met een volstrekt eigen en op geen voorgeslacht af te schuiven verantwoordelijkheid, dat is de theologische waarheid van het creatianisme. Wij begrijpen de voorkeur van HAITJEMA voor het begrip „erfschuld" boven dat van „erfzonde", welke laatste zo licht biologisch en naturalistisch kan worden opgevat. Daarom kiest HAITJEMA — en dogmatisch is er, naar wij menen, geen andere keuze — voor het creatianisme, al blijft het dan ook een paradoxaal en onverklaarbaar feit, dat de persoonlijke schuld tóch èrf-schuld is. [2])

Dat de mens geschapen is naar het beeld Gods wil zeggen, dat wij over de geschapen mens alleen maar kunnen spreken van de imago-gedachte uit. Deze stelling is de positieve keerzijde van de reeds uitgesproken erkenning, dat het onmogelijk is over het beeld Gods te spreken van de geschapen mens uit. Wij kennen de geschapen mens slechts als de gevallen mens en de weg terug is afgesloten. Alleen via de nieuwe schepping in Christus — en dat betekent wederom: via het beeld Gods — kunnen wij de geschapen mens terugvinden. „Es gibt eine Anthropologie nur des wiedergeborenen Menschen", hoorden wij VAN DER LEEUW reeds zeggen.

Maar ook wanneer zulk een anthropologie in de geschapen mens het beeld Gods mag erkennen, blijft één principiële restrictie gelden: wij vinden in de geschapen mens het beeld Gods niet anders dan in creatuurlijke vorm.

Dit betekent allereerst, dat wij met BARTH van 's mensen „Menschlichkeit als Gleichnis und Hoffnung" moeten spreken. [3]) Wij laten de uitwerking, die BARTH aan deze gedachte geeft — zijn beschrijving van de grondvorm der menselijkheid als „Mitmenschlichkeit", die haar oorspronkelijke en eigenlijke gestalte vindt in de structurele differentiatie en het samenzijn van man en vrouw, en die wezenlijk gegrond is in de band tussen Christus en Zijn gemeente, het oerbeeld van het oud-testamentische verbond tussen God en Israël — thans buiten beschouwing. Wij achten haar niet vrij van speculatie. Maar wel stemmen wij met BARTH in, wanneer hij betoogt, dat wij de mens in zijn „Erschaffung und Existenz", „in seiner geschöpflichen Natur" slechts kunnen zien als „Nachbild, Entsprechung, Analogie, Gleichheit, Gleichnis, Ähnlichkeit", en tenslotte als „Geheimnis". Uitgaande van de bestemming van de mens tot „Gottes Bundesgenosse" is BARTH gekomen tot de vraag, in hoeverre de mens „da drunten" aan de bestemming, waartoe hij „von oben" geroepen is, beantwoorden kan, de vraag dus naar „das innere Verhältnis zwischen seinem Sein

---

1) E. BRUNNER: Dogmatik II, S. 43.
2) TH. L. HAITJEMA: a.w., blz. 187, 201 vlg.
3) K. BARTH: K.D. III/2, S. 344—391.

und jener seiner Bestimmung". En hij komt tot het antwoord, dat deze verhouding die van de „Entsprechung" moet zijn. „Der Mensch ist zu dem hin, wozu er bestimmt ist." „Nicht *als*, sondern *zu* Gottes Bundesgenossen sind wir geschaffen." Wij zijn als schepselen „Zeichen und Zeugnis unserer Bestimmung". [1]) En ook BRUNNER spreekt van „Entsprechung", „ein lebendiges Echo, einen lebendigen Widerschein", „Imago zweiten Grades, Gleichnis des Abbildes, Symbolik, Vorschule".

Maar hieruit volgt dan ook, dat de mens, die in zijn creatuurlijkheid aan zijn bestemming beantwoordt en van deze bestemming door zijn leven getuigenis aflegt, op creatuurlijke wijze beelddrager Gods is en dus in *creatuurlijke volmaaktheid* is geschapen. De geschapen mens *is* mens naar het beeld Gods, maar hij is dit op creatuurlijke wijze. Zijn volmaaktheid bestaat hierin, dat hij op creatuurlijk-beperkte wijze is, wat hij naar zijn bestemming is en zal zijn.

Deze creatuurlijke beperktheid bestaat ten eerste in de *voorlopigheid* van het aardse bestaan. Zoals de mens geschapen is, is hij nog niet wat hij zijn zal. Het aards bestaan is onvoltooid, „anbruchhaft" (GOGARTEN), „unvollständig" (BRUNNER). Wij leven slechts in de gerichtheid op het beeld Gods. In de gerichtheid op het volle persoon-zijn is onze individualiteit „persoonlijk", „personhaft", maar de persoon blijft een eschatologisch begrip. Wij „zijn" kinderen Gods omdat wij door God zo „genoemd" worden, en tóch „zijn" wij het nog niet (1 Joh. 3 : 1, 2). In de tweede plaats ligt onze creatuurlijke beperktheid in onze *eindigheid*, zowel in tijd als in ruimte. De vele pogingen deze eindigheid te doorbreken in z.g. „Personserweiterung" accentuëren haar juist krachtig. Zij hangt ten nauwste samen met onze aardse lichamelijkheid. Ten derde bezitten wij ons mens-zijn slechts in *verborgenheid*. Van ons geschapen-zijn en van onze bestemming weten wij slechts door openbaring. Wij kunnen enerzijds met BRUNNER zeggen: „Gottes Wille und Wesen ist ein solches, dass er schafft, um sich zu offenbaren. Das Geschaffene trägt durch seinem Schöpfungswillen und durch seiner Schöpfungstat den Stempel seines Urhebers", maar anderzijds moeten wij toch ook met hem erkennen: „Freilich ist alle kreatürliche Gestalt als solche nicht nur Offenbarung, sondern zugleich Verhüllung Gottes." [2]) Wederom moeten wij wijzen op 1 Joh. 3 : 1, 2. En tenslotte blijkt onze creatuurlijkheid uit het z.g. *„Grenzhafte"* van ons bestaan. Wij ontlenen deze uitdrukking aan BAUHOFER, [3]) en vinden haar bedoeling voortreffelijk weergegeven, wanneer VAN DER LEEUW het mens-zijn omschrijft als „eine Möglichkeit, die realisiert werden musz, ein Aufbruch, eine Spannung, ...eine schattenhafte Bewegung auf eines Messers Schneide, ein flüchtiger Augenblick zwischen zwei unmenschlichen Welten..., ein unerhörtes Wagestück, ein gewaltiger Ansturm, ein klägliches Miszlingen". [4]) Wij noemen het creatuurlijke leven „grenzhaft" inzoverre het steeds een „Entscheidungs"-karakter heeft, steeds staat in de aanvechting en de bedreigdheid, in „Daseinsspannung", „Gefährdetheit", „Existenz-sorge" (ALTHAUS). Het leven, het ge-

1) K. BARTH: K.D. III/2, S. 384 ff.
2) E. BRUNNER: Offenbarung und Vernunft, S. 68.
3) O. BAUHOFER: a.a.O., S. 25.
4) G. VAN DER LEEUW: Der Mensch und die Religion, S. 50 ff.

weten, de vrijheid, het samenleven, dragen daardoor in het creatuurlijke bestaan een ambivalent karakter.

Maar in deze beperktheid, in de voorlopigheid, de eindigheid, de verborgenheid en het „Grenzhafte" van het geschapen mens-zijn, mag en kan de mens leven in creatuurlijke volmaaktheid. Het menselijk bestaan is dat van het schepsel Gods, niet meer, maar ook niet minder. Niet meer: de mens heeft zijn aardse beperktheid ten volle te aanvaarden in ootmoed en dankbaarheid; maar ook niet minder: hij mag leven in de vervulling van de in deze beperktheid gegeven mogelijkheden in gerichtheid op de bestemming, die haar transcendeert: het beeld Gods. Zijn creatuurlijke levenshouding is die van het schepsel, dat waarlijk schepsel is en wil zijn: zij bestaat in geloof en hoop. Het geloof is nog niet de aanschouwing (2 Kor. 5 : 7), de hoop is nog niet de vervulling (1 Kor. 13 : 12; 1 Joh. 3 : 1, 2). Geloof en hoop dragen steeds het stempel van het voorlopige, het nog-niet, het verborgene, het waagstuk van het creatuur-zijn, maar tegelijkertijd dragen zij het leven in de gerichtheid op God, „uit Wien, door Wien en tot Wien" het geleefd wordt. Wanneer wij aanstonds over de zonde komen te spreken, zullen wij zien, dat deze in wezen bestaat in het loslaten van God, het loochenen van het creatuur-zijn en de verkering van de creatuurlijke volmaaktheid in haar tegendeel: het geloof wordt ongeloof, de hoop wordt vertwijfeling, de mens leeft „zonder hoop en zonder God in de wereld" (Ef. 2 : 12).

De gedachte van de creatuurlijke volmaaktheid wordt uitgedrukt in de leer van de „oertijd", de „oerstaat", de „staat der rechtheid", de „justitia originalis", de „uitnemendheid" (Ned. Gel. Bel., art. 14). De betekenis van deze leer schuilt evenzeer in dat wat zij niet als in dat wat zij wèl inhoudt.

Zij leert niet, dat in de „oerstaat" het voleindigde beeld Gods in de schepping aanwezig is, zodat wij met ALTHAUS het beeld Gods „das schöpfungsmäszige Wesen des Menschen" zouden mogen noemen.[1]) Niet *als*, maar *naar* het beeld Gods is de mens geschapen. Het mens-zijn is „Gleichnis und Hoffnung". Zijn volmaaktheid bestaat in de gerichtheid op het beeld Gods. Wordt de geschapen mens in zijn oorspronkelijke volmaaktheid gelijkgesteld met het beeld Gods, dan wordt het onmogelijk de zin van de creatuurlijkheid, van het leven in de beperktheid van ruimte en tijd, natuur en geschiedenis te verstaan. Zij behoren dan niet meer tot het wezen van de geschapen mens, maar kunnen slechts als gevolg van de zonde beschouwd worden. Zulk een leer van de oertijd, zo merkt STEPHAN terecht op, „entleert in verhängnisvoller Weise den Heilsgehalt der Geschichte".[2]) Ook KÜNNETH verwerpt deze leer: „Der Urstand kann nun nicht mehr als eine in sich vollendete Zuständlichkeit, abgesehen von Christus, als volkommene Gotteskindschaft, die im Schauen Gottes lebt, begriffen werden."[3]) Wij moeten ten volle ernst maken met de creatuurlijkheid als de door God gewilde levensvorm en ons verzetten tegen opvattingen, die tenslotte moeten tenderen naar een gelijkstelling van schepping en zondeval en een terugverwijzen van de volmaakte mens naar de praeëxistentie. De bijbelse voorstelling van de oertijd houdt in, dat God de mens zo heeft geschapen, dat hij in zijn creatuurlijke beperktheid goed en volmaakt is en dat dit zijn „natuurlijke" toestand is.

Moeten wij dus enerzijds de christelijke leer van de creatuurlijke volmaaktheid beschermen tegen opvattingen, die aan de creatuurlijkheid tekort doen, anderzijds moeten wij de „natuurlijkheid" van de volmaaktheid handhaven tegenover de R.K. leer van de

1) P. ALTHAUS: a.a.O., II, S. 91.
2) H. STEPHAN: Glaubenslehre (1928), S. 140.
3) W. KÜNNETH: a.a.O., S. 151.

bovennatuurlijke genadegaven van de geschapen mens. Hierover zijn de uitspraken van de protestantse dogmatiek zo duidelijk en unaniem, dat het overbodig mag heten er verder over uit te weiden. Niettemin moeten wij in het gebruik van de begrippen „natuur" en „natuurlijk" een tweeslachtigheid constateren, die tot verwarring en misverstand leidt. Het is zaak, dat de dogmatiek bevrijd wordt van een zodanig gebruik van deze begrippen, dat — ongewild — associaties worden opgeroepen met de griekse opvattingen, die de zonde trachten te verklaren uit het zijn-in-de-wereld, in het stof, in de natuur, en die in het natuurlijke, in tegenstelling tot het geestelijke, de oorzaak zoeken van het lagere en zondige. Het is verwarrend, wanneer wij spreken van „de natuurlijke, onbekeerde mens", „de gewone, natuurlijke mens in zijn menselijke zwakheid en zondigheid", en wanneer wij het menselijk leven „van nature een zondig leven" noemen. [1]) Wij moeten volhouden, dat de mens niet „van nature", niet „gewoon" zondig is, maar dat de zonde onnatuurlijk tegennatuurlijk, ongewoon, is. Daarom noemen wij de oerstaat de natuurlijke toestand van mens en wereld zoals zij geschapen zijn. Van „nature" is de schepping „zeer goed" (Gen. 1 : 31). Het is dan ook een teken van de tweeslachtigheid van het dogmatische gebruik van het begrip „natuur", wanneer BRUNNER, die zich krachtig verzet tegen de griekse opvatting van de zonde als uitvloeisel van onze „naturhaft-geistige Konstitution", toch de zonde omschrijft als de „Zustand des natürlichen Menschen". [2]) Zonde, lijden en dood, zo zegt THIELICKE, zijn „Risse und Brüche in der Schöpfung, sie sind provozierte Störungsmächte und sind überhaupt nicht 'Natur', sondern die leibhafte 'Unnatur' ". [3])

Wanneer wij dus met de leer van de oerstaat willen uitdrukken, dat de natuurlijke toestand van mens en wereld, zoals God ze heeft geschapen, die van de creatuurlijke volmaaktheid is, dan is daarmee nog niets gezegd ten aanzien van de vraag naar de historiciteit van de Adams-geschiedenis. Voorzover de problematiek van deze vraag zich beweegt op het terrein van natuurwetenschap en geschiedvorsing, kunnen wij met BRUNNER de Adams-geschiedenis onvoorstelbaar en onbereikbaar noemen. [4]) Zij is dan ook irrelevant voor de dogmatiek en wij kunnen er rustig aan voorbijgaan. Maar daarmee is het probleem in dogmatische zin nog niet opgelost. Dit gevoelt ook BRUNNER, wanneer hij zegt: „Heisst es auf der einen Seite: Man kann nicht kopernikanisch denken ohne die Adamshistorie preiszugeben, so muss es nun auf der anderen Seite heissen: Man kann nicht christlich-biblisch glauben,.ohne an der Unterscheidung von Schöpfung und Sünde und damit an der Idee eines Sündenfalls festzuhalten." [5]) Hier wordt inderdaad het wezenlijke „Anliegen" van de verkondiging van een „historische" oerstaat aangewezen: het gaat om de handhaving van de volmaaktheid der schepping en om de verkondiging dat de val zich *in* de schepping, *in* het mensenleven afspeelt. Daarom is er sprake van het „binnenkomen" van zonde en dood (Rom. 5 : 12).

Hoezeer wij ook het tijdsbegrip tot zijn uiterste limiet moeten terugbrengen en met MISKOTTE zeggen, dat de gevolgen van de zondeval zozeer onmetelijk zijn, „dat vanuit de geschiedenis teruggezien, schepping en val des menschen niet meer zijn uiteen te denken", [6]) ja zelfs met de woorden van NOORDMANS, die gevaarlijker lijken dan zij bedoeld zijn: „De Schrift begint eigenlijk met de val", [7]) toch mogen wij het „geschiedenis"-karakter van de val en dus ook van de oerstaat niet loslaten. Wanneer wij met BARTH, die zich tegen BRUNNER's loochening van de Adamshistorie verzet, de schepping zo mogen zien, dat „Gott als Schöpfer dem Chaos entgegentrat, das Licht von der Finsternis geschieden, sein Ja zum Wirklichen und eben damit sein endgültiges Nein zum nicht-Wirklichen gesprochen hat", [8]) en in overeenstemming daarmee de val het antwoord van de mens noemen, die op het „ja" van God „neen" zegt en op het „neen" van God „ja", dan is juist deze dialectiek van woord en antwoord, die zelve geschiedenis en het

---

[1]) J. N. SEVENSTER: Leven en dood in de Evangeliën, blz. 41, 44, 60.
[2]) E. BRUNNER: Dogmatik II, S. 101, 104.
[3]) H. THIELICKE: a.a.O., S. 259; idem: Tod und Leben, S. 106 ff.
[4]) E. BRUNNER: a.a.O. II, S. 58 f. Zie ook: Der Mensch im Widerspruch, S. 75 ff.
[5]) ibid. S. 59.
[6]) K. H. MISKOTTE: Edda en Thora, blz. 106.
[7]) O. NOORDMANS: Herschepping (1934), blz. 55.
[8]) K. BARTH: K.D. III/2, S. 60.

wezen van alle geschiedenis is, de grond van het geloof in een „historische" oerstaat. Wij moeten volhouden, dat de staat der rechtheid de enig mogelijke, de natuurlijke toestand van de geschapen mens is.

En ook ALTHAUS moet, ondanks zijn verzet tegen de „historiciteit" van „Ur-Offenbarung" en „Urstand", tot dezelfde conclusie komen. Want ook hem is het wezenlijk te doen om de bestrijding van iedere afleiding der zonde uit de schepping: zonde is daad, zij is „val". Zonde is ook niet het verlies van een nog niet bereikte „bestemming" die als ideaal boven ons zweeft, maar een bestemming, waar*in* wij geschapen zijn als onze „Heimat". Zonde is „Fall und Verkehrung des ursprünglichen Wesens und Standes". Nu kan men zich met ALTHAUS wel losmaken van de „historisierende" gestalte van de overgeleverde leer en de volle nadruk leggen op het existentieel karakter, de „tegenwoordigheid", de „gelijktijdigheid" van de „Urentscheidung", waaruit wij allen voortkomen, maar niettemin blijft dan toch de plaats van de oerstaat en zonde binnen de schepping en de geschiedenis. En daarom is tenslotte toch „der Gedanke eines Urstandes unumgänglich". [1])

Wij dienen ons echter wel bewust te zijn van de bezwaren en gevaren, die verbonden zijn aan alle spreken over de mens in de toestand van de ongebroken schepping. Het is nodig de waarschuwing van HAITJEMA in acht te nemen, die opgesloten ligt in zijn — al of niet terecht — jegens BARTH uitgesproken verwijt, dat deze zich te zeer heeft laten verleiden „over den geschapen mensch 'an sich', *dus afgezien van de zonde,* te gaan speculeeren", en in zijn vraag: „Hoe kan een zondaar, een gevallen mensch, in zijn geloofskennis zakelijk blijven, wanneer hij zóó breed uitweidt over een Schepper-schepsel-verhouding, die er nu, na den val, niet meer is?" [2]) Maar wij bedenken, dat deze waarschuwing toch ook HAITJEMA niet belet herhaaldelijk over de justitia originalis te spreken en dat hij zelf de weg aangeeft dit op de enig mogelijke en juiste wijze te doen, wanneer hij met instemming verwijst naar CALVIJN, die „niet anders dan vanuit de 'reparatio' van het beeld Gods in wedergeboorte en geloof durft terugbesluiten tot den oorspronkelijken toestand van den naar Gods beeld en gelijkenis geschapen mensch." [3])

Maar langs deze weg is het dan ook inderdaad geoorloofd en zelfs kerygmatisch geboden het aards-creatuurlijke leven in zijn volmaaktheid te prediken, zoals het in Christus — en daar in verborgenheid — is geopenbaard. In het leven, dat volkomen beantwoordt aan zijn bestemming, dat geleefd wordt uit en in het Woord, dat gericht is op het beeld Gods, κατα πνευμα, hebben wij de „Ebenbildlichkeit" van de geschapen mens te zien, die er was bij de schepping en die in Christus wordt hersteld. Dit is de zin van de „vernieuwing" (Col. 3 : 10), de „verjonging" (Ef. 4 : 23), de „nieuwe schepping" (2 Kor. 5 : 17), waarin de „nieuwe mens" zich openbaart, die „naar het beeld van zijn Schepper" is en die geschapen *is* (κτισθεντα) „in waarachtige gerechtigheid en heiligheid". Wat kan dit herstel, deze „reparatio" anders betekenen, dan dat de herschapen mens inderdaad weer als geschapen mens mag leven, d.w.z. in de volmaaktheid, waarin hij geschapen is? Het is deze creatuurlijke volmaaktheid, die wordt bedoeld in Mt. 5 : 48, waar het ὡς voor de aardse mens slechts zin kan hebben, wanneer het door een stilzwijgend „mutatis mutandis" wordt

1) P. ALTHAUS: a.a.O. I, S. 14 ff.
2) TH. L. HAITJEMA: a.w., blz. 42.
3) ibid. blz. 56 vlg.

begeleid: 's mensen volmaaktheid kan slechts een volmaaktheid zijn binnen de grenzen van het creatuur-zijn. Ook de heiligheid van het heiligheids-gebod (Lev. 19 : 2) kan niet anders verstaan worden. Maar met de mogelijkheid — en in Christus: de werkelijkheid — van deze volmaaktheid moet dan ook ten volle ernst gemaakt worden. Daarom menen wij, dat FEINE gelijk heeft, wanneer hij opkomt voor de vervulbaarheid van de „geboden" van Christus, met name van de Bergrede. [1]) Het gaat in het Evangelie inderdaad om de menselijke volkomenheid als „das der Heiligkeit und Vollkommenheit Gottes entsprechende Verhältnis des Menschen zu Gott". Dit „entsprechen" is gegrond in het waarachtig mens-zijn van Christus en het in Hem geopenbaarde mens-zijn naar het beeld Gods. „Jesus hat nur *ein* Ziel gekannnt, die Erfüllung des Willens Gottes. Eine 'eschatologische Interims-ethik' hat er nicht schaffen wollen." [2])

In het licht van deze in Christus gegeven mogelijkheid van creatuurlijke volmaaktheid begrijpen wij het heimwee, dat aan alle diesseitige eschatologie, met name aan het *chiliasme,* ten grondslag ligt. Wij mogen met BARTH zeggen, „dasz es ohne einen Tropfen Chiliasmus überhaupt keine christliche Hoffnung gibt". [3]) En ook waar deze verwachting zich in gesaeculariseerde vorm voordoet, zoals in de evolutionistische, optimistische beschouwingen van Aufklärung en Idealisme en in de sociale bewegingen van de moderne tijd, klinkt het verlangen door naar dat leven in creatuurlijke volmaaktheid, dat het leven is van de naar Gods beeld geschapen mens. Dit verlangen is ons, niet in de zin, waarin het al te gemakkelijk van de zondige mens gezegd wordt, maar wezenlijk „ingeschapen".

Wij mogen in deze verwachtingen, idealen en strevingen een legitiem stuk Christendom zien, voorzover zij tekenen zijn van het heimwee en het verlangen naar het natuurlijke, oorspronkelijke, door God gewilde aarde-leven van de geschapen mens, de creatuurlijke volmaaktheid. Zij zijn niet alleen verklaarbaar, maar zelfs noodzakelijk, wanneer uit het oog verloren wordt, dat het leven in de verwachting van het Koninkrijk Gods, in de gerichtheid op het beeld Gods, een leven in creatuurlijke volmaaktheid is, dat alle menselijke handelingen en verhoudingen doordringt en beheerst, een „Vorausdarstellung der vollendeten Herrschhaft Gottes". [4]) Als protest tegen en correctief op spiritualistische en individualistische verwaarlozing van de schepping en het geschapen leven in gemeenschap en gerechtigheid vervullen zij een belangrijke taak. Maar zij komen in strijd met het christelijk belijden, wanneer zij met de Godsrijkverwachting gelijkgesteld worden en de volle openbaring en realisatie van het beeld Gods reeds in het creatuurlijke leven wordt gezien. Dan vindt een ongeoorloofde anticipatie en saecularisatie plaats, die het woord vergeet: Mijn Koninkrijk is niet van deze wereld. [5])

Daarom moeten wij ook die eschatologische verwachtingen afwijzen, die be-

---

[1]) Over dit probleem zie H. WINDISCH: Der Sinn der Bergpredigt (1929).

[2]) P. FEINE: a.a.O., S. 19 ff., 33, 99.

[3]) K. BARTH: Die prot. Theologie im 19 Jahrh., S. 113.

[4]) O. SCHMITZ, geciteerd d. G. J. HEERING: De verwachting van het Koninkrijk Gods (1952), blz. 234.

[5]) Hierover uitvoerig G. J. HEERING: a.w., blz. 40-71; 204-245.

paald worden door het schema „Urzeit gleich Endzeit". Juist wanneer wij de oertijd binnen het raam van schepping en geschiedenis zien, kan het eschatologische heil nimmer aan de oorspronkelijke toestand gelijk zijn, maar moet het onuitsprekelijk veel meer — of liever: volstrekt anders — zijn. Het Urzeit-Endzeit-schema veronderstelt óf een diesseitige eschatologie óf een hemelse, praeëxistente, metahistorische oertijd. In beide gevallen wordt de onomkeerbare gerichtheid der geschiedenis vervangen door een steeds herhaalbare eeuwige wederkeer en de volkomenheid der verlossing ongedaan gemaakt.

De bijbels-anthropologische begrippen, die corresponderen met de positie van de mens als schepsel, zijn vooral de begrippen ψυχη (nefesj) en σωμα.

Over het gebruik van deze begrippen in fysisch-metafysische zin, als anthropologische vooronderstellingen van de bijbelse verkondiging, hebben wij reeds gesproken. Nu het ons te doen is om de theologische anthropologie kunnen wij zeggen, dat het schepsel-zijn van de mens, waarin hij object is van Gods spreken en handelen en subject van geloof en hoop zowel als van de zonde, zijn menselijke existentie, zijn aards bestaan, zijn creatuurlijk leven, wordt uitgedrukt in de begrippen nefesj en psyche en in dat van het paulinische soma.

Moesten wij bij de bespreking van de gedachte van het beeld Gods ontkennen, dat deze ook het formele van het mens-zijn zou inhouden, met veel meer reden kan de betrekkelijke zelfstandigheid, waarin God de creatuur op zichzelf stelt en de mens als „levende ziel" in de wereld plaatst, beschouwd worden als het formele en structurele van de mens. In zijn volkomenheid en in zijn zonde is en blijft de mens schepsel. Als nefesj, psyche of soma kan hij κατα πνευμα òf κατα σαρκα leven, is hij subject van gehoorzaamheid óf zonde, is hij object van de toorn óf de genade Gods.

Enerzijds, waar de mens zijn creatuurlijkheid kent en aanvaardt, en staat in de rechte en in Christus vernieuwde verhouding van het schepsel tot de Schepper, waar hij dus leeft κατα πνευμα, in gerichtheid op het beeld Gods, daar weet de mens zich als ψυχη door God geschapen, voor God gesteld en tot God bestemd. De waarde van de psyche is dan ook bizonder groot (Mt. 6 : 25 par; Mc. 3 : 4 par; 8 : 37 par); het is rampzalig haar te verliezen of schade te doen lijden (Mc. 8 : 35, 36); het grootste offer, dat een mens kan brengen, is dat van zijn psyche, zijn leven, zijn ganse existentie (Mc. 10 : 45 par; Joh. 10 : 11, 15; 13 : 37, 38; 15 : 13; cf Hand. 20 : 24). In deze zin mag inderdaad van de „oneindige waarde" van de mensenziel worden gesproken: wij verstaan onder „ziel" dan niet een kostbaar deel van de menselijke persoon, en wij zoeken de waarde van de „ziel" niet in enigerlei eigenschap of kwaliteit, maar alleen in het feit, dat God haar heeft willen scheppen en dat Hij haar bestaan en haar behoud bewerkt. En in dezelfde zin is voor Paulus het soma heel het menselijk-creatuurlijk wezen, waarmee God bemoeienis heeft en dat voor God staat (2 Kor. 5 : 10). „Het lichaam is voor de Heer en de Heer voor het lichaam (1 Kor. 6 : 13). Als schepping Gods is het soma van oneindige waarde, het hoogste offer is dat van het soma (1 Kor. 11 : 24; 13 : 3). Daarom komt in de opstanding ook alles aan op het soma, gelijk het bij Jezus gaat om het behoud van de psyche.

Anderzijds echter kan ook van ψυχη en σωμα gesproken worden wanneer de mens zich in ongeloof en zonde heeft losgemaakt van God en zijn betrekkelijke zelfstandigheid verabsoluteert. De psyche kan verloren gaan (Mc. 8 : 35 par), het soma kan „onteerd worden" (Rom. 1 : 24), het kan een „lichaam der zonde" zijn (Rom. 6 : 6), het kan „dood" zijn vanwege de zonde (Rom. 8 : 10).

Zo staan ψυχη en σωμα steeds op de grens tussen behoud en verderf, onderhevig aan verzoeking en bedreiging, aangewezen op God. Zij dragen het voorlopige en „grenzhafte" karakter der creatuurlijkheid. Los van God gaat de psyche verloren, lijdt zij schade; door God en in de overgave aan God wordt zij behouden, „verkrijgt" de mens zijn psyche (Lc. 21 : 19), mag het soma opstaan, en een „lid van Christus" zijn (1 Kor. 6 : 15). Wij kunnen dus van de ψυχη in de evangeliën en van het σωμα bij Paulus

zeggen, dat zij de mens in zijn „Entscheidungs"-karakter, in zijn situatie tussen leven en dood, tussen πνευμα en σαρξ aanduiden, kortom zijn situatie als schepsel. Zij vormen het subject, dat de praedicaten „behouden" of „verloren", „vernederd" of „verheerlijkt" kan dragen.

c. De mens als zondaar

De mens, die in creatuurlijke volmaaktheid naar het beeld Gods werd geschapen en die aldus aan zijn bestemming beantwoordt, vinden wij de facto niet. Wij kennen de mens niet, die leeft in de onmiddellijke verzekerdheid van zijn bestemming tot het beeld Gods en die zodoende staat in de rechte verhouding tot God en de naaste, in de Gods-gemeenschap, in de kennis van God en de liefde tot God en de naaste, in gerechtigheid, gehoorzaamheid en verantwoordelijkheid. Wij kennen de mens slechts als zondaar.

Wij moesten daarover reeds spreken, toen wij handelden over het beeld Gods. En het wordt nu opnieuw duidelijk, dat wij, evenals bij de bepaling van het wezen van de creatuurlijke existentie, ook voor het verstaan van de „Verkehrung unseres schöpfungsmäszigen Seins" moeten uitgaan van 's mensen bestemming tot het beeld Gods.

Wanneer het wezen van het creatuurlijke leven naar Gods wil bestaat in zijn gerichtheid op zijn eeuwige bestemming — weliswaar in creatuurlijke voorlopigheid, eindigheid, verborgenheid en „Grenzhaftigkeit", maar in dat alles toch in creatuurlijke volmaaktheid — dan moet de zonde gekarakteriseerd worden als het loslaten, de afwending van deze bestemming, de verwijdering, de afscheiding, de afzondering van God. Zo kan de Ned. Geloofsbelijdenis zeggen: „Maar als hij in ere was, zo heeft hij het niet verstaan, noch zijn uitnemendheid erkend, maar heeft zich willens der zonde onderworpen... en heeft zich van God... afgescheiden." (art. 14)

Er bestaat een etymologisch verband tussen „zonde" en „afzonderen". Wij kunnen de zondige mens met VOGEL karakteriseren als „Mensch der Absonderung", [1]) of met HAITJEMA zeggen, dat de mens „zich op schuldige wijze had losgescheurd van den God des levens", [2]) of met BAUHOFER spreken van de „Lossage van Gott". [3]) En ook wanneer wij zien hoe BRUNNER afwisselend spreekt van „Rebellion", „Abfall von Gott", „Abwendung von Gott", „Heraustreten aus dem Ursprünglichen", „Bruch mit dem von Gott gesetzten und Gegebenen", „Widerspruch gegen die Schöpfung", „Trotz, Auflehnung", enz., [4]) is daarin steeds de centrale en dominerende gedachte die van de breuk, de verwijdering, de afzondering.

Deze afzondering nu heeft twee aspecten, die echter volkomen samenvallen en niet zonder elkaar begrepen kunnen worden: enerzijds het verlaten, verloochenen en zelfs loslaten van God en dus ook het verloren gaan van het beeld Gods, anderzijds de zelfverheffing, de verzelfstandiging, de isolering van de creatuur. Deze beide vormen der zonde worden door ALTHAUS beschreven

---

1) H. VOGEL: Gottes Hoffnung am Sarge, S. 22.
2) TH. L. HAITJEMA: a.w., blz. 186.
3) O. BAUHOFER: a.a.O., S. 47.
4) E. BRUNNER: Dogmatik I, passim; zie ook: „Der Mensch im Widerspruch".

als „der Unglaube im Verhältnis zu Gott; der Zweifel an Gottes Heilswillen, daran, dasz in Gottes Händen unser Heil liege. Der Unglaube erscheint dann als Selbstherrlichkeit und als Weltseligkeit: ich finde den Halt, das Heil, die Sinngebung und Rechtfertigung meines Lebens aus mir selbst oder aus der Welt, ohne Gottes zu bedürfen, frei von ihm. Beides, sich festhalten an der Welt oder an sich selbst ist die gottlose Sicherkeit, securitas des Menschen. Wenn er den Trug durchschaut, tritt an die Stelle der Sicherkeit ohne Gott die Verzweiflung, die Angst. Sicherkeit und Angst sind zusammengehörige Gestalten der Ursünde des Unglaubens." 1) Wij wezen reeds op Ef. 2 : 12: „zonder hoop en zonder God in de wereld". En ook in KÜNNETH's omschrijving van de zonde vinden wij beide elementen terug: „er biegt ab von der gottgesetzten Schöpfungslinie, er verneint seine Anlage zur christusgeschenkten Sohnschaft Gottes, er sondert sich in freier Entscheidung ab von Gottes Plan und Ziel und verfällt dadurch der Glaubenslosigkeit und Hoffnungslosigkeit." Zo verliest de mens „die urständliche Anwartschaft auf Erfüllung der Kreatürlichkeit" en verzinkt hij „in die Sinnlosigkeit einer gottgelösten, nur in sich selbst ruhenden Kreatürlichkeit." 2)

Dit betekent in de eerste plaats — het zij hier ten overvloede gezegd — *dat de zonde in geen geval met het creatuur-zijn gelijkgesteld of daaruit verklaard mag worden.* Wij vinden deze opvatting, die wij reeds eerder als grieks van de hand gewezen hebben, terug in het begrip van de „tragische schuld", die steeds daar ontspringt, waar de mens moet ervaren, dat zijn creatuurlijke beperktheden hem beletten zijn goddelijk wezen en zijn goddelijke roeping te vervullen. De tragische hybris wordt niet daarom tot schuld, dat de mens als god wil zijn, maar omdat hij dit *als mens* wil en niet kan. Juist in zijn mens-zijn openbaart zich de schuld, d.w.z. in het beperkte, het onvoltooide, het ontoereikende vindt hij de ketenen, die zijn ware wezen gevangen houden, de vloek, die op hem rust. Naar bijbels besef bestaat de zonde juist in het als God willen zijn, in het miskennen van de zin en de zegen van de creatuurlijkheid en van de mogelijkheid en de roeping op creatuurlijke wijze volmaakt te zijn. De schepping is goed en ook het schepsel is als schepsel goed. De tragische schuld voert tot de ondergang, die in wezen opgang is, van de mens, die zijn heiligste roeping volgt en daardoor de grenzen van zijn mens-zijn verbreekt. De zonde is ook een verbreken van deze grenzen, maar dit vindt juist plaats in een hoogmoedig verloochenen van de roeping Gods, die het schepsel *alleen in* de beperktheid van zijn mens-zijn kan vervullen. Maar hier is de ondergang dan ook werkelijk ondergang.

Wij moeten dus met ALTHAUS nadrukkelijk afwijzen, „dasz wir unsere Sünde aus der natürlichen schöpfungsmässigen Verfassung unser selbst und der Welt herleiten, erklären und damit rechtfertigen oder entschuldigen wollen". 3) Alleen reeds de blik op het volkomen mens-zijn van Christus verbiedt ons dit.

Om deze reden meenden wij zo grote nadruk te moeten leggen op de creatuurlijke volmaaktheid van de geschapen mens in zijn creatuurlijke be-

---

1) P. ALTHAUS: a.a.O. II, S. 114.
3) P. ALTHAUS: a.a.O. II, S. 146.

perktheid, opdat iedere gedachtengang, die de zonde zou willen verklaren uit de menselijke onvolmaaktheid (SCHLEIERMACHER) en daarmee aan de ernst der zonde tekort zou doen, uitgesloten is. Het behoort integendeel juist tot het wezen der zonde, dat zij geen genoegen neemt met de creatuurlijke beperktheid en de daarin gegeven en geboden volmaaktheid, maar dat zij deze beperktheid als onvolmaaktheid ziet, de creatuurlijkheid loochent en niet naar creatuurlijke, doch naar goddelijke volmaaktheid streeft. Dat de mens wil zijn „als God", is het wezen van de zonde. Het is daarom ook, dat wij zo krachtig moeten opkomen voor de leer van de oerstaat.

In de tweede plaats betekent deze bepaling van het wezen der zonde, *dat wij over de zonde en het zondaar-zijn slechts op religieuze, eschatologische wijze kunnen spreken.* Van zonde weten wij alleen maar in geloof en daarin openbaart zij zich als ongeloof. Evenals de beelddrager en het schepsel relatiebegrippen zijn, zo is ook het wezen van de zondaar een relatie: het is die relatie tot God, waarin de mens zich van zijn bestemming tot het beeld Gods afwendt. M.a.w. wij kunnen het wezen der zonde slechts bepalen tegen de achtergrond van het beeld Gods. [1])

Maar dan moeten wij ook zeggen, dat de mogelijkheid, de invalspoort der zonde gelegen is in het geschapen-zijn naar het beeld Gods. Slechts wat wij bezitten kunnen wij verliezen. De mens mist zijn bestemming, juist omdat zij hem gegeven is. Juist in het weten van zijn hoogste bestemming ligt voor de mens de grote verzoeking. De belofte van de slang, dat de mens „als God" zou zijn, ogenschijnlijk vertolking van zijn bestemming tot het beeld Gods, is er in wezen de verkering van. Corruptio optimi pessima! En het uitzien in geloof en hoop wordt nu een grijpen naar, een zich meester maken van wat God alleen kan schenken en op zijn tijd zal schenken, een willen beschikken over wat alleen genade is, de anticipatie, het niet onvoorwaardelijk vertrouwen op de onzienlijke God en Zijn belofte, maar het vertrouwen stellen in het gegevene, het grijpbare.

Treffend zegt BAUHOFER: „Der Mensch ist am verwundbarsten in seinem Vollkommensten, und er fällt am tiefsten aus seiner grössten Höhe." En dan geeft hij deze uitnemende beschrijving van de zonde: „Die Vollkommenheit des ebenbildlichen Geistes, welche den Menschen in den Gottesbezug und in die Gottesbegegnung stellte, erforderte, um sich voll und dauernd zu bewahrheiten, eine vollkommen ehrfürchtige und demütige Haltung des Menschen. Und gerade da packt der Versucher an. Die Vollkommenheit, die sich gleichsam im Schatten des Göttlichen hält, ihrer selbst kaum gewahr, wird — vom Lichtkegel der Stolzes getroffen — plötzlich zum Aufleuchten gebracht. Die versucherische Stimme sucht den Menschen in seiner Adeligkeit auf; sie fasst ihn gleichsam an seiner menschlichen Ehre: sollte jene Vollkommenheit nicht wirklich bedeuten, dass der Mensch 'ist wie Gott'?! Und der Augenblick, da der

---

[1]) Op grond van dit inzicht moet HAITJEMA bezwaar maken tegen BRUNNER's leer van het geweten en moet hij de kritische vragen „Is er werkelijk zondekennis mogelijk buiten de Evangelie-boodschap om?... Staan de woorden zonde en verlorenheid werkelijk in het woordenboek van het natuurlijk-zedelijk bewustzijn der menschen?" ontkennend beantwoorden (a.w. blz. 37).

Mensch auf diese Stimme lauscht, die ja nur seine Vollkommenheit zu loben und ins rechte Licht zu rücken scheint und doch seinen Stolz aufruft, das ist der Augenblick und die Wirklichkeit des Falles. Der Versucher hat sich an dieser einzigen verwundbaren Stelle — mitten im Herzen der Gottebenbildlichkeit, mitten im Herzen der geschöpflichen Vollkommenheit — Zugang verschafft. Aber der Mensch war frei, dieser Stimme gehör zu schenken oder nicht. Die menschliche Schuld richtet sich im Herzpunkt der menschlichen Gottebenbildlichkeit auf... Der Mensch verfängt sich im Anblick seiner eigenen Vollkommenheit, und was ihm Grund der Demut und einer unendlichen Dankbarkeit sein muss, wird ihm zum Verhängnis der Ueberhebung." [1])

Ten derde betekent dit, *dat de afwending van het beeld Gods* en dus de „Verkehrung unseres schöpfungsmässigen Seins", *het wezen van dit creatuurlijke zijn volstrekt verandert.* Wij moeten hier weer aanknopen bij wat wij over het beeld Gods hebben gezegd. Want de daar door ons afgewezen onderscheidingen tussen het oud- en nieuw-testamentische, het formele en het materiële, het „structurele" en het „ware" in het begrip van het beeld Gods vinden wij terug in het spreken over de gevallen mens en in de beantwoording van de vraag, wat door de zonde verloren is gegaan en gebleven is.

Wij stuiten hier op de problematiek van de „rest"-gedachte. [2]) Want ook in de moderne vorm, waarin wij BRUNNER, ALTHAUS en GOGARTEN over het „Unverlierbare" hoorden spreken, gaat het in wezen om deze „rest". Weliswaar is daarbij de kwantitatieve tweedeling van het beeld Gods in een deel, dat verloren gaat, en een deel dat blijft, losgelaten, maar de gedachte, dat het geschapen-zijn-naar-het-beeld-Gods ook in de gevallen mens kan worden aangewezen, bleef gehandhaafd, inzoverre aan het imagobegrip de oud-testamentische, formele, structurele betekenis wordt toegekend. Ook als zondaar, zo betoogt BRUNNER, houdt de mens niet op subject te zijn, blijft hij verantwoordelijk, persoon, „der göttlichen Person ähnlich". In deze — oud-testamentische — zin „kann überhaupt von einem Verlust der imago Dei nicht gesprochen werden. Gerade die Sünde ist ein Zeichen und Ausdruck des Menschseins". Spreekt men echter over het beeld Gods in nieuw-testamentische, materiële zin, dan moet gezegd worden: „Er hat sie ganz verloren — durch die Sünde... Es heisst die Sünde nicht ernst nehmen, wenn man von einem 'Rest' der imago spricht, der den Menschen verblieben sei." [3])

In dezelfde richting gaat de gedachtengang van DE GRAAF, wanneer hij zich aansluit bij de kritiek, die o.a. door SCHUMANN en VRYSJESLAVTSEV is ingebracht tegen de restgedachte, welke gedachte geheel ten onrechte „reformatorisch en Barthiaans" wordt genoemd. DE GRAAF zegt: „Alleen een aan God verwant wezen kan zondigen; 'Tegen U heb ik gezondigd', zegt de psalmist. God en mens worden hier als Gij en ik tegenover elkaar gesteld, als personen. Men zondigt tegen de persoon Gods en daartoe moet men zelf reeds persoon zijn. Alleen een zoon kan 'verloren zoon' worden. De vrijheid der persoon is de bron der zonde en tegelijk de gestalte van het beeld-zijn. De 'gebroken' mens is nimmer zo gebroken, dat hij niet uit iedere splinter de integriteit van het geheel zou kunnen lezen; in iedere deformering blijft de ware vorm ondersteld." [4]) DE GRAAF meent, dat de oosters-orthodoxe theologie een betere weg volgt dan de reformatorische, door in het voetspoor van JOHANNES DAMASCENUS aan de onderscheiding van beeld en gelijkenis vast te houden en daarin het onderscheid tussen oorsprong en bestemming, tussen gave en roeping, te zien. Deze opvatting gaat uit van de gedachte, dat het „beeld"

---

1) O. BAUHOFER: a.a.O., S. 49 f.
2) Zie ook: TH. L. HAITJEMA: a.w., blz. 54.
3) E. BRUNNER: Dogmatik II, S. 141 f.
4) J. DE GRAAF: De anthropologie in de moderne russische wijsgerige theologie (1949), blz. 57.

verstaan moet worden als een ontologisch praedicaat, dat wordt toegekend aan de gegeven „natuurlijke" mens, terwijl dan de „gelijkenis" wordt opgevat als de bestemming, het „niet meer" en het „nog niet", de immanente norm van het waarachtige mens-zijn. Het gevolg is, dat de gelijkenis in het verlengde van het beeld wordt gezien; anders gezegd: dat het verschil tussen de natuurlijke en de nieuwe mens gerelativeerd wordt tot een gradueel verschil en dat in de plaats van de bekering de ontwikkeling komt, het „streven naar het volmaakt (in tegenstelling tot het „slecht of helemaal niet") gelijkend beeld van God." [1]) Daarmee zijn wij dan toch weer zeer dicht bij Rome beland en dat kan ook niet anders, wanneer met het beeld Gods „de ontologische verwantschap van God en mens" wordt uitgedrukt. Die kan uiteraard niet verloren gaan en zo blijft de gevallen mens, wat hij naar zijn onvervreemdbaar wezen is: goddelijk, heilig, onsterfelijk. Alleen de gelijkenis, d.w.z. de volmaakte uitbeelding, de realisatie, de expressie, van het beeld Gods, ging verloren en moet hersteld worden. Vandaar, dat de bestemming van de mens gezien wordt in de transfiguratie, de theosis. [2])

Wij moeten daartegenover stellen, dat beeld en gelijkenis een ondeelbare eenheid zijn en dat zij niet een ontologische, gegeven, maar eschatologische, door God alleen te geven kwalificatie van de mens vormen. En dit geldt van het ganse beeld Gods. De persoonlijkheid, de vrijheid en de verantwoordelijkheid, kortom de gehele menselijkheid van de mens, is in de zonde een andere dan in de gerichtheid op het beeld Gods. En wel zozeer een andere, dat wij moeten zeggen, dat ook in het formele en structurele mens-zijn het beeld Gods verloren ging. Want alle „ontische" eigenschappen zijn, zoals THIELICKE terecht opmerkt, „entscheidend bestimmt und charakterisiert durch das *Vorzeichen,* das sie besitzen, nämlich durch die gehorsame Unterstellung unter Gott." [3]) Dat de „verloren" zoon tóch zoon blijft, is niet gegrond in „ontisch aufweisbare Eigenschaften seiner Kindeswürde", hij is „niet meer waard" zoon te heten, hij wordt niet aangesproken op iets, dat hij nog bezit, maar op iets, dat hij juist niet meer bezit. „Die Sohnschaft und damit die Ebenbildlichkeit des verlorenen Sohnes beruht, so paradoxal das nun klingt, nicht auf der Eigenschaft des Sohnes, 'Sohn' geblieben zu sein, sondern sie beruht auf der Eigenschaft des Vaters, 'Vater' geblieben zu sein. Sie beruht auf dem Bild, das Gott von uns hat." [4])

Van het onvervreemdbare, zichzelf ook in de zonde gelijkblijvende, wezen van de mens zegt VAN DER LEEUW dan ook: „Das Wesen des Menschen, nach biblischer Glaube, ist nur, 'dasz Gott seiner gedenkt'." [5]) Daarom heeft de „Gottebenbildlichkeit", zoals THIELICKE het uitdrukt, wel een „character indelebilis", maar slechts inzoverre zij de verhouding aanduidt, die van de mens uit in haar „negatieve modus" wordt verkeerd, maar van God uit blijft bestaan. „Die Gottebenbildlichkeit beruht auf der Tatsache, dasz Gott an den Menschen denkt — trotz seiner Entstellung, die es verbietet, noch bestimmte imago-Teile zu identifizieren und aus ihnen die imago selbst zu rekonstruieren." [6]) Kunnen *wij* dus niet meer vaststellen, dat het verloren beeld er toch nog is, wij mogen het geloven omdat God het in Christus zegt en waarmaakt. Dan spreken wij echter niet van theosis, maar van menswording; niet van transfiguratie, maar van bekering.

Wij moeten dus vasthouden aan de gedachte van de volstrekte en totalitaire verandering, die het creatuurlijke zijn door de zonde ondergaat. „Der gegen Gott sich auflehnende Mensch ist ein Zerrbild seiner selbst geworden... Gott straft den Menschen mit sich selbst, dem Menschen", zegt ALTHAUS, [7]) aan wie

---

1) J. DE GRAAF: De anthropologie in de moderne russische wijsgerige theologie (1949), blz. 55.

2) In dit verband is het ook begrijpelijk, dat de oosterse orthodoxie zich moeilijk kan neerleggen bij de creatuurlijkheid van de mens en liever wil spreken van de „antinomie der creatuurlijkheid".

3) H. THIELICKE: a.a.O., S. 275.

4) ibid. S. 288.

5) G. VAN DER LEEUW: Der Mensch und die Religion, S. 142.

6) H. THIELICKE: a.a.O., S. 278.

7) P. ALTHAUS: a.a.O., II, S. 166.

wij dan wel de kritische vraag mogen voorleggen, hoe dit „Zerrbild" dan tóch nog „schöpfungsmässig und unverlierbar" het beeld Gods tot uitdrukking kan brengen! [1])

Het is dit zondaar-zijn van de mens, dat in de bijbelse anthropologie wordt uitgedrukt door het begrip σαρξ in zijn tegenstelling tot dat van het πνευμα. Wij behoeven niet te betogen, dat deze tegenstelling van geheel andere aard is dan die welke er zou kunnen bestaan tussen lichaam en ziel, die er in het griekse denken gewoonlijk mee gelijkgesteld wordt, dikwijls ook in de formule stof en geest. Exegese en bijbelse theologie hebben ons wel zeer duidelijk laten zien, dat vlees en geest niet alleen begrippen zijn met een geheel andere inhoud dan lichaam en ziel, stof en geest, maar dat zij ook tot een geheel andere gedachtenwereld behoren. Juist hier komt het onderscheid tussen metafysisch en eschatologisch denken wel zeer sterk naar voren. Wij kunnen over de verhouding van lichaam en ziel beschouwelijk nadenken, wij kunnen ze als eenheid, als twee-eenheid of als tweeheid denken, maar wij blijven daarmee in de sfeer van het objectieve, het gegevene, het substantiële of functionele, het fysische of het metafysische. De Bijbel spreekt over vlees en geest op andere wijze: kerygmatisch, subjectief, existentieel, eschatologisch. Geest noch vlees wordt hier bedoeld als substantie, als element van 's mensen wezen, maar als uitdrukking van 's mensen toestand, die tevens een oordeel inhoudt. Geest en vlees zijn geen „gegenständliche", maar „zuständliche" begrippen.

De mens is vlees, zegt THURNEYSEN, „wobei auf die Seite des Fleisches auch seine Seele zu rechnen ist". [2]) En KOOPMANS zegt het zeer duidelijk aldus: „In den Bijbel is niet de stof of het lichaam de tegenstelling van den geest, maar het vleesch. En het vleesch omvat weer méér dan stof of lichaam, namelijk ook den menschelijken geest, die immers mede onder het oordeel van God is begrepen." [3]) „Het is een qualificatie van den geheelen mensch, geest en ziel en lichaam. Het is een qualificatie, dat wil zeggen, het bevat een oordeel over den mensch. Het is de naam, waarmee God dien mensch noemt, die gezondigd heeft en sterven moet." [4])

Toch moeten wij bedenken, dat deze kwalificatie in het Oude Testament van een ander gehalte is dan in het Nieuwe. Wanneer in het O.T. van de mens — en niet alleen van de mens, maar van al wat leeft — gesproken wordt als van „vlees", dan heeft men daarbij het oog op de creatuurlijkheid en fragiliteit van het aardse leven. En dit geldt, zoals wij zagen, van de ziel zowel als van het lichaam. „No contrast is ever hinted at as existing within the individual between the week flesh and the strong soul. When mention is made of a contrast between flesh and soul or spirit, than it is man or creation at large, which, wholly flesh, is contrasted with the superhuman souls, in particular with God." [5]) De mens is vlees, God is geest. „De Egyptenaren zijn mensen en geen God, en hun paarden zijn vlees en geen geest" (Jes. 31 : 3). „Op God vertrouw ik; wat zou vlees mij aandoen?" (Ps. 56 : 5. Zie ook Jer. 17 : 5; Ps. 78 : 39; cf Mc. 14 : 38 par).

De mens is nietig en sterfelijk omdat hij „vlees" is (Gen. 6 : 3). Dat is zijn nood, zijn smart, en daarom zijn het zowel het vlees als de ziel, die deze smart dragen en in hun hulpeloosheid smachten naar God (Job 14 : 22; Ps. 16 : 9; 63 : 2; 84 : 3).

Maar wij vinden geen aanwijzingen, dat het vlees-zijn ook als verwerpelijk of minderwaardig beschouwd wordt en dat het als zonde of schuld ervaren wordt. Het vlees-zijn wordt onmiddellijk uit de schepping verklaard: het is hetzelfde als het stof-en-as-zijn (Gen. 18 : 27), het gevormd-zijn uit het stof der aardbodem (Gen. 2 : 7; 3 : 19; Ps. 103 : 14), het gekneed-zijn uit leem (Job 10 : 9; 33 : 6; Jes. 45 : 9). De mens is vlees omdat hij van de aarde stamt (Ps. 10 : 18), waartoe hij ook weer terugkeert (Gen. 3 : 19; Ps. 90 : 3; 104 : 29; 146 : 4; Job 10 : 9; Pred. 3 : 20; 12 : 7). Hoe

---

1) Zie boven, blz. 177.
2) E. THURNEYSEN: a.a.O., S. 49.
3) J. KOOPMANS: De Ned. Geloofsbelijdenis (1939), blz. 24.
4) ibid. blz. 119.
5) O. PEDERSEN: o.c. I/II, p. 176.

smartelijk ook, met zonde wordt het niet in verband gebracht. Er kan over het vlees-zijn worden gesproken met de positieve waardering van bloedverwantschap (Gen. 6 : 17, 19; 9 : 11, 15; Jes. 40 : 5; Joel 3 : 1); [1]) er kan ook over worden gesproken met de sombere ondertoon van de vergankelijkheid; maar nergens wijst het op zonde, goddeloosheid, schuld of verworpenheid.

De tegenstelling waarin het vlees tot de geest gedacht wordt is geen ethische, maar een kwantitatieve: krachteloosheid tegenover kracht, nietigheid tegenover majesteit, maar door de oneindigheid van het kwantitatieve verschil wordt dit toch ook weer van kwalitatieve aard: vergankelijkheid tegenover eeuwigheid, onderworpenheid tegenover heerschappij, creatuurlijkheid tegenover Schepper-heerlijkheid, mens tegenover God.

Wanneer wij nu met deze oud-testamentische tegenstelling tussen vlees en geest de nieuw-testamentische tussen σαρξ en πνευμα vergelijken, bemerken wij in het gebruik der begrippen, vooral bij Paulus, een belangrijke verschuiving. Wel spreekt hier en daar de notie van de vleselijke, stoffelijke substantie in het σαρξ-begrip mee, [2]) maar het accent valt toch wel zeer duidelijk op die betekenis, waarin σαρξ als omschrijving dient van de zondige, van God afgewende en tegen God gerichte existentie-wijze van de mens. „Als sündiger ist der Mensch Fleisch." [3])

Toch moet er een verband bestaan tussen deze conceptie en de substantiële betekenis van het woord „vlees". Wij menen dit verband op twee punten te mogen aanwijzen: Ten eerste zien wij hoe Paulus de lijn van het O.T. doortrekt, en bij het gebruik van het woord σαρξ denkt aan de zwakheid en vergankelijkheid van het vleselijke, aardse leven van de mens tegenover de kracht en eeuwigheid Gods. Wanneer dan de mens zich losmaakt van God en zijn vertrouwen en begeren richt op zichzelf en op de aardse goederen, dan is hij „aardsgezind" (Fil. 3 : 19), dan „bedenkt" hij „de dingen die op de aarde zijn" (Col. 3 : 2), dan is hij „dienstbaar aan de vergankelijkheid" (Rom. 8 : 21, cf 1 : 23), „onderworpen aan de vruchteloosheid" (Rom. 8 : 20). Dit alles wordt dan samengevat in het begrip σαρξ. Het vlees is immers „sterfelijk" (2 Kor. 4 : 11), „zwak" (Rom. 6 : 19, cf 2 Kor. 10 : 4), wij kunnen er niet op vertrouwen (Fil. 3 : 3) en dienen er geen zorg aan te wijden (Rom. 13 : 14). Zijn wij dan toch gehecht aan het vlees, gaat ons begeren uit naar het vlees, dan stellen wij ons tegenover God en het πνευμα, dan zijn wij „vleselijk" σαρκικος (1 Kor. 3 : 1 vlgg.).

In de tweede plaats moet Paulus opgemerkt hebben, dat de zondige wil, de zondige begeerten en lusten, zelfzucht, ijdelheid, losbandigheid, dronkenschap, twist en afgunst (cf Gal. 5 : 19 vlgg.) — zonder in het vlees hun oorsprong te hebben, zoals grieks-dualistische opvattingen leren — toch vooral het vlees als hun operatie-terrein kiezen en gebruik maken van de zinnelijke aandriften, die zij verabsoluteren en hypertroferen. Zo wordt de mens „met zijn vlees dienstbaar aan de wet der zonde" (Rom. 7 : 26) en wandelt hij „naar het vlees", in „de gezindheid van het vlees" (Rom. 8 : 4 vlgg.), voldoet hij aan „het begeren van het vlees" (Gal. 5 : 16, 17, 24,; Ef. 2 : 3), doet hij „de werken van het vlees" (Gal. 5 : 19), handelt hij „naar de wil van het vlees" (Ef. 2 : 3).

Speelt dus de notie van het materiële, fysische vlees wel een belangrijke rol in het ontstaan van de typisch paulinische betekenis van het begrip σαρξ, [4]) toch gaat deze betekenis veel verder en is zij geworden tot een algemene karakterisering van het mensenleven, dat zijn door God gewilde gerichtheid op en door het πνευμα verloochent en zich in tegengestelde richting beweegt. De mens, die σαρξ is, is „verkocht onder de zonde" (Rom. 7 : 14), kan God niet „behagen", ja, leeft in „vijandschap tegen God" (Rom. 8 : 7, 8). Geest en vlees gaan lijnrecht tegen elkaar in (Gal. 5 : 17). Daarom loopt het vleselijke leven uit op de dood (Rom. 8 : 6, 13) en het verderf (Gal. 6 : 8).

---

[1]) Hoe weinig nadruk er in deze teksten juist op het begrip „vlees" valt, blijkt wel uit de Nieuwe Vertaling, die col-basar weergeeft door „al wat leeft".

[2]) Zie boven blz. 167 vlg.

[3]) F. BÜCHSEL: Theologie des N.T., S. 117.

[4]) Zie vooral P. ALTHAUS: a.a.O., II, S. 138 f.

C. ONSTERFELIJKHEID EN OPSTANDING

Na onze uitweidingen op het terrein van de anthropologie keren wij terug naar het onsterfelijkheidsprobleem. Dat wij intussen geen nodeloze omweg hebben gemaakt, zal ons in dit hoofdstuk des te meer duidelijk worden naarmate wij inzien, dat het onsterfelijkheidsgeloof ten nauwste met bepaalde anthropologische opvattingen samenhangt, hetzij dat het van een bepaalde anthropologie afhankelijk is, hetzij dat het daaraan ten grondslag ligt. Er is steeds correlatie en het zal blijken, dat met de beide typen van anthropologie, die wij onderscheiden moesten, ook twee typen van onsterfelijkheidsgeloof corresponderen, een bijbels en een grieks, die ieder hun eigen waarheidsgehalte en bestaansrecht hebben, maar met elkander in conflict komen, wanneer het een zich van de categorieën van het andere bedient.

Eigenlijk lopen wij reeds op onze gedachtengang vooruit, wanneer wij van een bijbels onsterfelijkheidsgeloof spreken, want de vraag, die ons bezig houdt, is juist die naar de legitieme plaats van dit geloof in het bijbels denken, waarin naar veler overtuiging slechts van opstanding sprake is. Wij kunnen daarom op dit ogenblik nog niet meer zeggen dan dat in het bijbels denken alleen dan voor het onsterfelijkheidsgeloof ruimte kan zijn, wanneer ook in dit geloof de eschatologische aard van het bijbels denken, en in het bizonder van de bijbelse anthropologie tot uitdrukking komt. Maar dan moet daarnaast ook met nadruk worden vastgesteld, dat dezelfde voorwaarde gesteld moet worden ten aanzien van het opstandingsgeloof. Wij menen. dat onze vorige hoofdstukken ons voldoende grond hebben gegeven voor de stelling, dat zowel over opstanding als over onsterfelijkheid op griekse en op bijbelse, op metafysische en op eschatologische wijze kan worden gesproken en dat wij daarbij tot uitspraken zullen komen, die in beide gevallen een eigen karakter dragen en onvergelijkbaar zijn, die noch van elkander afhankelijk mogen zijn, noch met elkander in strijd behoeven te geraken.

Wij hopen in dit hoofdstuk aan te tonen, dat in de christelijke dogmatiek zowel over de opstanding als over de onsterfelijkheid veelal zozeer op grieksmetafysische wijze wordt gesproken, dat het eigen karakter van de bijbelse verkondiging verloren gaat. Wij trachten aan te tonen, hoe deze suprematie van het griekse denken leidde tot de leer van de wederopstanding des vleses en die van de onsterfelijkheid der ziel. Vervolgens onderzoeken wij hoe in het bijbelse denken onsterfelijkheid en opstanding zich tot elkander verhouden om daardoor antwoord te kunnen geven op de vraag of en in hoeverre het onsterfelijkheidsgeloof in het christelijk belijden thuis hoort.

1. DE WEDEROPSTANDING DES VLESES

De bijbelse opstandingsboodschap is in de Griekse wereld met skepsis ontvangen. „Zouden wij ook mogen vernemen, wat dit voor een nieuwe leer is, waarvan gij spreekt?" vragen de Epicureische en Stoicijnse wijsgeren aan Paulus. „Want gij brengt ons enige vreemde dingen ten gehore; wij wensten dan wel te weten, wat dit zeggen wil" (Hand. 17 : 19, 20). En het getuigenis, dat Paulus daarop geeft, wekt bij de omstanders slechts spot of nieuwsgierigheid (17 : 32).

Juist deze betuigingen van het vreemde en nieuwe van Paulus' prediking bewijzen ten duidelijkste, dat de Grieken ogenblikkelijk beseft hebben in de opstandingsboodschap met iets van volstrekt andere aard en inhoud te doen te hebben dan in de leer van de onsterfelijke ziel. Want ook al werd deze leer in de kringen van de Epicureërs en Stoicijnen door velen verworpen, toch zouden zij zich op bekend terrein hebben bevonden, wanneer zij in Paulus' woorden aansluiting of zelfs maar aanknoping bij het griekse onsterfelijkheidsgeloof hadden gehoord.

Heviger moet het verzet geweest zijn in die kringen, waar dit geloof met overtuiging werd aangehangen. De gedachte van een opstanding der doden moest immers onaanvaardbaar zijn voor hen, die hadden geleerd de dood te zien als de verlossing uit de boeien van het lichaam en die de bevrijde zielen een eeuwig bestaan in de hemelse regionen toedachten, ver van de duistere aarde. Een nieuw lichamelijk leven op een nieuwe aarde kon hun niet anders dan een hernieuwde rampspoed toeschijnen.

Ook in Korinthe vinden wij — en nog wel binnen de christelijke gemeente! — ernstige twijfel ten aanzien van de opstanding der doden (1 Kor. 15 : 12 vlgg.). Deze twijfel moge het gevolg geweest zijn van skepsis ten aanzien van enig leven na de dood — en daarop schijnt Paulus' verweer tegen de zedelijke consequenties van zulk een standpunt te wijzen (vs 32 vlgg.) —, of van overtuigde instemming met de leer der onsterfelijke ziel — hetgeen de bizondere aandacht, die Paulus schenkt aan het lichaam, zou kunnen verklaren (vs 35 vlgg.) —, vast staat in ieder geval, dat de christelijke verkondiging de grootste moeite heeft gehad de opstanding in de griekse wereld begrijpelijk en aannemelijk te maken.

Het gevolg van de intensieve apologetische bemoeienis, die ten doel had het opstandingsgeloof voor het forum van de griekse denkwereld te verdedigen, is geweest, dat de opstandingsleer zozeer door deze confrontatie met griekse opvattingen is bepaald en daardoor zelf zozeer van griekse structuur is geworden, dat wij voor dezelfde vraag komen te staan, die BRUNNER stelt ten opzichte van de triniteitsleer, n.l. „ob die Lehre, die schlieszlich aus diesem Kampfe hervorging, dem, was sie schützen wollte, auch wirklich entspreche", en wij zullen, mutatis mutandis, met BRUNNER moeten aantonen, „dass und warum diese Frage nur in sehr bedingtem Sinne bejaht werden kann". [1])

Inderdaad is uit de apologetische strijd een „leer" tevoorschijn gekomen,

---

1) E. BRUNNER: Dogmatik I, S. 232.

waarin het christelijk opstandingsgeloof het pleit gewonnen heeft, maar waarin het tegelijk zijn eigen karakter grotendeels moest prijsgeven. De dogmatiek is over de opstanding op griekse wijze, fysisch-metafysisch, gaan spreken en heeft de zuivere eschatologische weg verlaten. Terwijl de verkondiging ogenschijnlijk door de speculatie wordt geschraagd, wordt zij er in wezen door verdrongen.

De Bijbel volgt een andere weg. Jezus antwoordt hun, die de opstanding trekken in de sfeer van het denkbare, in het verlengde van het aardse: „Gij dwaalt, want gij kent de Schriften niet en evenmin de kracht Gods" (Mt. 22 : 29). En Paulus trekt een forse streep onder alle speculatie over het lot van het aardse lichaam in de opstanding met het ene woord „Dwaas!" (1 Kor. 15 : 36). Wanneer de theologie dieper doordrongen was geweest van deze „dwaling" en deze „dwaasheid", zou zij zich niet zo gemakkelijk hebben laten voeren op de weg van wijsgerig-anthropologische beschouwingen en bespiegelingen over het lichaam en de daardoor geboden mogelijkheden de opstanding binnen de grenzen van het denkbare te trekken.

Men heeft van de opstanding een fysisch-metafysisch probleem gemaakt, waarin het gaat om vragen, die betrekking hebben op het lichaam, dat wij kennen — voorzover wij het kennen! — als feit, als gegevenheid, het lichaam in zijn aardse verschijningsvorm en bestaanswijze. Men houdt zich bezig met de feitelijkheden van dit lichaam en zoekt naar de plaats, de zin, de kwaliteiten en de mogelijkheden van dit lichaam en tracht zodoende zijn opstanding niet alleen denkbaar en voorstelbaar te maken, maar zelfs te postuleren. De vragen, die op de opstanding betrekking hebben, bewegen zich steeds van het gegeven lichaam naar het opstandingslichaam en leiden de uitspraken over dit laatste uit de opvattingen over het eerste af.

In het O.T., waar wij de mens leerden kennen als het geheel van vlees en been en bloed, dat door de inblazing van de geest Gods een levende nefesj is, en nadat deze geest hem verlaten heeft, uiteenvalt in stof en as, heeft de belofte der opstanding de vraag met zich meegebracht, hoe uit dit stof de nieuwe mens zou kunnen tevoorschijn komen. Een expliciet antwoord wordt op deze vraag niet gegeven. Maar het komt ons voor, dat BORNHÄUSER met recht heeft gewezen op de grote betekenis, die in Israël werd toegekend aan het gebeente.[1]) Dit blijkt niet alleen uit de waardering van het gebeente der levenden (Jes. 58 : 11; Ps. 34 : 21); uit de bizondere zorg, die aan het gebeente der doden wordt besteed (Gen. 50 : 25; 1 Sam. 31 : 13; 2 Sam. 21 : 12 vlgg.) en die in het angstvallig waken voor de rust op de begraafplaatsen bij het latere Jodendom is blijven voortleven; uit de vrees voor de vernietiging van het gebeente door de zon, wilde dieren of vuur, die als onheil, schande of vloek wordt beschouwd (2 Sam. 21 : 10; 1 Kon. 21 : 23; 2 Kon. 9 : 34 vlg.; Jes. 38 : 13; Dan. 6 : 25; Am. 2 : 1; cf 1 Kon. 13 : 23 vlgg.; 2 Kon. 23 : 16 vlgg.); maar vooral ook uit de beschrijving van de opstanding in Ez. 37. Daar vormen immers de beenderen het blijvende element, waardoor het nieuwe lichaam zijn identiteit met het oude bewaart. Het zijn de beenderen, die opnieuw met spieren, vlees en huid worden bekleed en met geest vervuld.

---

[1]) K. BORNHÄUSER: Die Gebeine der Toten (1921).

Het komt dus in het O.T. volgens BORNHÄUSER uitsluitend aan op het gebeente, dat in het graf bewaard blijft. [1]) Het vlees is vergankelijk. Wij zagen reeds hoe het vlees-zijn uitdrukkelijk met het vergankelijk-zijn gelijkgesteld wordt. [2]) En dat het vlees inderdaad tot ontbinding overgaat, tot stof, ja zelfs mest wordt, vinden wij dan ook zonder enige reserve uitgesproken. Daarom heeft BORNHÄUSER gelijk, wanneer hij betoogt, dat het O.T. eigenlijk geen opstanding des vleses kent, maar alleen een opstanding van het gebeente. En ditzelfde geldt dan ook voor het Farizeïsme en Paulus. [3])

Wanneer aldus de mogelijkheid der opstanding afhankelijk gesteld wordt van de onvergankelijkheid van het gebeente — een onvergankelijkheid, die niet zonder meer als eigenschap wordt beschouwd [4]) — rijzen er natuurlijk vragen ten aanzien van de opstanding van diegenen, wier gebeente toch werd vernietigd, met name van de martelaren. Hier kan het geloof alleen de sprong wagen van het onvoorwaardelijk vertrouwen in de macht Gods, die zich ook door het ontbreken van het gebeente niet laat beletten. Maar het is merkwaardig, dat het Jodendom tóch bleef vragen naar een aanwijsbaar, op de gegeven feitelijkheden van het lichaam gegronde continuïteit en deze meende te kunnen baseren op de onvergankelijkheid van het beentje „lus", dat noch door water, noch door vuur, noch door verbrijzeling vernietigd kon worden, een overlevering, die evenwel niet onbestreden bleef.

En ook daar, waar de overtuiging van de blijvende onverwoestbaarheid geen rol speelt, is toch de bizondere waardering en de aandacht voor het gebeente blijven voortbestaan, zoals BORNHÄUSER ten aanzien van de Christenheid aantoont: men denke aan de bewust nagestreefde algehele vernietiging van het gebeente van ketters (o.a. Wiclif), aan de R.K. reliquieën-cultus, aan de overleveringen over het gebeente van de H. Elisabeth, aan het koken van lijken om het gebeente van alle weke delen te ontdoen, aan het bewaren der beenderen in ossaria en knekelhuizen, en aan de bizondere voorkeur voor het begraven en de tegenzin tegen de crematie. [5])

Zonder de historische en exegetische merites van BORNHÄUSER's beschouwingen voldoende te kunnen beoordelen, mogen wij toch zeggen, dat de opstandingsverwachting in het oudste Christendom, gelijk in het Jodendom, gericht was op het aardse lichaam en dat men zich bij de verdediging van het opstandingsgeloof menigmaal beriep op de mogelijkheden tot continuïteit, die in dit lichaam gegeven zijn.

---

[1]) Ook de voorstelling van het „slapen" der doden (Dan. 12 : 2) moet volgens B. op het gebeente betrokken worden.

[2]) Zie boven blz. 199 vlg.

[3]) a.a.O., S. 26, 37.

[4]) Dit blijkt ook zeer duidelijk uit het joodse gebed voor de gestorvenen, dat B. ter illustratie aanhaalt, en waarin o.a. gezegd wordt: „Bewaar hem (de dode) voor het kloppen aan het graf en voor worm en made... Geef hem in overvloed,... dat zijn gebeente in het graf vet wordt van de volheid van het goed, dat Gij hebt weggelegd voor de rechtvaardigen"; cf Ps. 34:21. God kan, als straf, deze bewaring ook nalaten (Jes. 66:24).

[5]) Zie ook: J. HUIZINGA: Herfsttij der Middeleeuwen (1928), blz. 198.

Een karakteristiek voorbeeld van deze gedachtengang biedt het geschrift van ATHENAGORAS „Over de opstanding der doden". [1]) Het betoog is gericht op de mogelijkheid van een opstanding, waarin de elementen van het ontbonden lichaam weer worden samengevoegd. „Immers wanneer (God) de niet bestaande lichamen der mensen en de grondstof daarvan voor de eerste maal te zamen heeft kunnen stellen, dan zal het hem even licht vallen deze weder op te wekken, op welke wijze ze ook ontbonden mochten zijn." (c. 3) Daarom houdt ATHENAGORAS zich uitvoerig bezig met het lot van die lichamen, die door wilde dieren zijn verslonden of door schipbreuk tot voedsel der vissen werden, terwijl deze dieren op hun beurt weer door andere dieren of door mensen werden gegeten en hij bouwt een merkwaardige fysiologische theorie op volgens welke er geen samensmelting mogelijk is tussen de elementen van verschillende lichamen (c. 4-8).

Op een viertal gronden fundeert hij dan het bewijs dat inderdaad de opstanding der lichamen zal plaats vinden: 1. uit de schepping: het doel van de schepping is immers de voortduur van het geschapene, die voor de ziel door haar onsterfelijkheid gewaarborgd is en voor het lichaam bereikt wordt door de opstanding, „zonder welke de mens niet zou kunnen voortbestaan" (c. 13); 2. uit de menselijke natuur: de mens is „samengesteld uit een onsterfelijke ziel en een bij de geboorte daaraan toegevoegd lichaam" (c. 15) en is eerst volledig mens als beide verbonden zijn, zodat de opstanding noodzakelijk is om het geheel na ontbinding weer samen te stellen; 3. uit het gericht: het rechtvaardige oordeel heeft betrekking op ziel en lichaam beide, daar de mens voor beide verantwoordelijk is en het dus onrechtvaardig zou zijn als de ziel alleen geoordeeld werd en evenzeer als het lichaam geen deel had aan de beloning; 4. uit het levensdoel van de mens: dit doel, dat ver uitsteekt boven dat van de dieren, is de zaligheid, die echter niet door de van het lichaam gescheiden ziel kan worden genoten. „Het doel moet openbaar worden in een vernieuwde samenstelling van de beide delen en van hetzelfde wezen" (c. 25).

De verwachting van de opstanding van het fysische, substantiële, identieke lichaam leidde tot het dogma van de wederopstanding des vleses (*σαρκος ἀναστασις*, resurrectio carnis). Men heeft dit leerstuk zozeer als een onvervreemdbaar element van de christelijke belijdenis gezien, dat het zijn plaats kreeg in het Apostolicum, waarin de formulering zich aansluit bij het Symbolum Romanum. Dat er intussen ten tijde van de vormgeving van het opstandingsdogma geen volkomen eenstemmigheid heerste, blijkt wel uit het feit, dat het Nicaenum de „opstanding der doden" belijdt, terwijl het Quicunque zegt, dat „alle mensen zullen opstaan met hun lichamen". Een apert verschil op dit punt komt in de dogmengeschiedenis niet aan het licht en wij mogen aannemen, dat ook de andere formuleringen de opstanding des vleses stilzwijgend veronderstellen, maar toch zien wij een zekere aarzeling ten aanzien van de bewoordingen. Wij menen hiervoor een tweetal verklaringen te mogen aanvoeren.

In de eerste plaats valt de leer van de wederopstanding des vleses niet onmiddellijk uit de Bijbel te putten. In de opstandingsprediking van het N.T., vooral die van Paulus, vinden wij geen enkele tekst, die de opstanding van het vlees betuigt. [2]) Of BORNHÄUSER gelijk heeft, wanneer hij bij Paulus de voorstelling van de opstanding van het gebeente vindt, kunnen wij hier buiten beschouwing laten; [3]) vast staat in ieder geval, dat Paulus nergens over de

[1]) Vertaling en toelichting geeft J. VAN BEEK: ATHENAGORAS' geschrift „De Resurrectione Mortuorum" (1908).

[2]) Een uitzondering schijnt Lc. 24 : 39 te vormen; de betekenis van deze tekst kunnen wij echter eerst belichten in zijn verband met het geheel van de voorstellingen ten aanzien van de opstanding van Christus. Zie beneden, blz. 262 vlgg.

[3]) K. BORNHÄUSER: a.a.O., S. 35 ff.

opstanding van het vlees spreekt. Integendeel: uitdrukkelijk verklaart hij, dat „vlees en bloed" het Koninkrijk Gods niet kunnen beërven (1 Kor. 15 : 50).

Eerder nog zouden wij aansluiting bij de opstandingsverwachting van het O.T. en het Jodendom kunnen zoeken. Zo stelt MENOUD de joodse verwachting, als die van „la résurrection de la chair et l'eschatologie matérialiste" tegenover de christelijke als die van „la résurrection de la personne et l'eschatologie réaliste". [1]) Inderdaad schijnt de oud-testamentische heilsverwachting naar een opstanding van het vlees te tenderen. Weliswaar moeten wij het misverstand vermijden, dat uit het oud-testamentische gebruik van het begrip „vlees" zou kunnen voortspruiten. Wel zal „alle vlees" (Ps. 145 : 21; Jes. 66 : 23; Joël 2 : 28) en „mijn vlees" (Ps. 16 : 9; Job 19 : 26?) het heil deelachtig worden, maar wij zagen reeds, dat wij daarbij niet te denken hebben aan het vlees als de materie van 's mensen lichaam, maar aan het geheel van de menselijke persoon. [2]) In Ez. 37 is echter uitdrukkelijk sprake van het vlees, waarmee de doodsbeenderen in de opstanding worden bekleed, hoewel niets er op wijst, dat dit het oorspronkelijke vlees zou zijn. Maar het is vooral de aard van de opstanding, die op deze aarde en in aardse levensverhoudingen gedacht wordt, die ons doet veronderstellen, dat deze opstanding inderdaad als opstanding des vleses is bedoeld. En terwijl het O.T. in zijn vage en tastende opstandingsprediking zich hierover niet nader uitlaat, heeft het Jodendom de vraag naar de substantiële gesteldheid van het opstandingslichaam menigmaal gesteld en zodanig beantwoord, dat het inderdaad tot de leer van de wederopstanding des vleses kwam. [3])

Is deze leer dus niet onmiddellijk aan de Bijbel te ontlenen, zij kan wel beschouwd worden als een gevolgtrekking van de oud-testamentische opstandingsvoorstelling en als zodanig heeft de theologie van het Jodendom haar dan ook aangehangen. Wij mogen echter niet uit het oog verliezen, dat Jezus zich in zijn antwoord op de vraag van de Sadduceeën nadrukkelijk distantieert van de joodse voorstellingen, die aan deze vraag ten grondslag liggen en in het *ὡς ἄγγελοι* (Mc. 12 : 25) weinig ruimte laat voor de gedachte van de wederopstanding des vleses. En in de anthropologische opvattingen van Paulus is wel de gelijkstelling van lichaam en vlees vanuit een bepaald gezichtspunt, dat van de vergankelijkheid, mogelijk, maar wordt toch in ieder geval het opstandingslichaam uitdrukkelijk onderscheiden van het vlees-lichaam. [4]) Eerst wanneer in de apologetische theologie het bijbelse begrip van het lichaam op één lijn gesteld wordt met dat van het griekse *σωμα* en het opstandingsgeloof wordt aangepast aan de griekse voorstellingsmogelijkheden, kan dit geloof worden uitgedrukt in de leer van de opstanding des vleses.

Het behoeft ons dan ook niet te verbazen, dat theologen, die waarlijk niet lichtvaardig met het credo plegen om te gaan, het leerstuk van de weder-

---

[1]) PH. H. MENOUD: o.c., p. 10.

[2]) Zie boven, blz. 159. Ten aanzien van Job 19 : 26 plaatsten wij een vraagteken omdat deze tekst te onduidelijk is om er conclusies uit te trekken; zie boven, blz. 36.

[3]) Zie STRACK-BILLERBECK: Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch III, S. 473 ff.; IV, S. 1166 ff. Cf. C. M. EDSMAN: o.c.

[4]) Zie boven, blz. 167.

opstanding des vleses op bijbelse gronden moeten bestrijden. „Nicht Auferstehung des Fleisches, sondern Auferstehung des Leibes!" roept ALTHAUS met een beroep op 1 Kor. 15 : 50 uit. [1]) En BRUNNER schrijft: „Nicht aber soll das Fleisch auferstehen. Die Auferstehung des Fleisches steht zwar ihm Bekenntnis, ist aber durch das, was Paulus 1 Kor. 15 : 35—53 sagt, ausgeschlossen... Das Vergängliche, das Fleisch soll an der Auferstehung nicht teilhaben." [2])

Wanneer daarentegen anderen deze formulering van het opstandingsdogma menen te moeten handhaven, althans aanvaarden, blijkt het telkens noodzakelijk aan het begrip „vlees" een zodanige inhoud te geven, dat het kan dienen om de typische kenmerken en de wezenlijke betekenis van het bijbelse opstandingsgeloof uit te drukken. Maar daarmee wordt dan het bijbelse en zeker het paulinische begrip van het vlees losgelaten en worden vlees en lichaam op onbijbelse wijze gelijkgesteld. Wanneer b.v. KÜNNETH in het begrip van de opstanding des vleses „eine wertvolle Sicherung gegen jede spiritualistische Verdünnung des Bekenntnisses" ziet, waarbij het gaat om de „Rückgewinnung des urchristlichen Realismus", moet hij toch verzekeren, dat dit realisme niets te maken heeft met naief materialisme, maar dat het „die spezifische Eigenart christlicher Weltschau zum Ausdruck bringt". En daarbij komt het vooral hierop aan „dasz dieses konkrete Dasein, diese Leiblichkeit, dieses Leben in Natur und Geschichte in das Auferstehungsleben des Christus und seine Vollendung mithineingezogen wird." [3]) Inderdaad, maar dat alles is nu juist niet het vlees, althans niet in paulinische zin. Ook BERDJAJEW waardeert de leer van de opstanding van het vlees als protest tegen een individualistische onsterfelijkheidsleer. „Die Auferstehung meines Fleisches ist zugleich auch Auferstehung des Fleisches der Welt." Maar wanneer hij dan deze uitdrukking verdedigt met de verduidelijking: „Unter dem Begriff 'Fleisch' wird hier selbsverständlich nicht der materielle Bestand meines Leibes und des Leibes der Welt, sondern das geistige Fleisch verstanden. Die ganzheitliche Persönlichkeit ist aber nicht nur mit der Seele, sondern auch mit dem Fleisch und seiner ewigen Form verbunden", dan is de verwantschap met het bijbelse vlees-begrip toch wel geheel verloren gegaan. [4])

Wij komen op de wezenlijke gedachten, die men met de leer van de wederopstanding des vleses wil verdedigen, nog terug. Maar wij moeten de formulering in deze vorm als onbijbels van de hand wijzen. Het zal ons nog blijken, dat deze formulering allerminst de leer van de onsterfelijke ziel heeft tegengehouden, maar haar veeleer heeft bevorderd.

Een typisch voorbeeld van het misverstand, dat achter deze opvatting van de leer van de wederopstanding des vleses schuilt, leveren de discussies over het vraagstuk van de *lijkverbranding*. Dat het een misverstand is, wanneer in christelijke kring gemeend wordt, dat het geloof in de opstanding de crematie niet zou gedogen, is door christelijke schrijvers uit alle eeuwen wel duidelijk uitgesproken. Daarom is het evenzeer een misverstand,

---

1) P. ALTHAUS: Die letzten Dinge, S. 126.
2) E. BRUNNER: Das Ewige als Zukunft und Gegenwart (1953), S. 164.
3) W. KÜNNETH: a.a.O., S. 255.
4) N. BERDJAJEW: a.a.O., S. 347.

wanneer voorstanders der lijkverbranding het nodig achten dit bezwaar uitvoerig te weerleggen. Dit is inderdaad, zoals JASPERSE terecht opmerkt, „een open deur intrappen".[1])

Het is juist opvallend, dat in de bestrijding der lijkverbranding het argument van de wederopstanding des vleses zelden van doorslaggevende betekenis was. Een beroep op de Schrift kon moeilijk worden gedaan. Ja, er viel eerder een argumentum e silentio voor het tegendeel te ontlenen aan het feit, dat Paulus, die zich voortdurend heftig verweert tegen heidense insluipsels, in het geheel niet over lijkverbranding spreekt, terwijl zij toch in de wereld van zijn dagen zeer gebruikelijk was. [2]) Aan de andere kant kunnen wij opmerken, dat het gehele probleem in de Bijbel geen rol speelt en dat daar alleen de begrafenis de normale wijze van dodenbezorging wordt geacht, terwijl verbranding slechts als uitzondering in zeer bizondere gevallen (1 Sam. 31) of als straf (Lev. 20 : 14; 21 : 9; Joz. 7 : 25) wordt toegepast.

Schrijvers als MINUCIUS FELIX, CHRYSOSTOMUS, TERTULLIANUS en AUGUSTINUS, die zich met de vraag: begraven of verbranden? hebben beziggehouden, spreken onomwonden uit, dat de wijze van dodenbezorging van geen betekenis is voor de opstanding. Wanneer zij toch voor het begraven kiezen, dan geschiedt dit uit motieven van traditie of piëteit. En ook waar het oordeel over de lijkverbranding strenger uitviel en met een verbod gepaard ging — vooral het verbod van Karel de Grote in zijn strijd tegen de heidense gebruiken der Germanen moet hier genoemd worden — werd er toch zelden een dogmatische kwestie van gemaakt. Het was voor de R.K. Kerk een zaak van het canonieke recht. Nadat in 1886 de crematie bij decreet was verboden, werden in de Codex Juris Canonici van 1918 de desbetreffende bepalingen opgenomen. Met een beroep op de Codex protesteerde in 1926 het H. Officie tegen de toenemende lijkverbrandingen. Hoewel ook dit protest allereerst uitgaat van het christelijk gevoel, van de piëteit tegenover de gestorvenen en de traditie van het begraven, komt toch ook de dogmatiek zijdelings ter sprake, wanneer vastgesteld wordt, dat de vijanden van het christelijk geloof de crematie propageren om de ernst van de doodsgedachte en de hoop op de opstanding te verzwakken en zo de weg te bereiden voor het materialisme! Intussen betogen R.K. theologen als LEMKUHL, SCHELL en GROENEN met nadruk, dat de crematie, ook waar zij op andere gronden door de Kerk terecht wordt verboden, in geen geval met het geloof in de opstanding des vleses in strijd is. [3])

En terwijl van protestantse zijde een schrijver als JASPERSE de crematie blijft verwerpen op grond van Paulus' vergelijking van het begraven met het „zaaien" (1 Kor. 15) spreken theologen als VAN DER LEEUW en DE VOS duidelijk en onomwonden uit, dat de Kerk geen keuze kan doen, integendeel, aldus VAN DER LEEUW, „het opdragen van de overledene aan de genade Gods roept de Kerk tot dezelfde dienst, onverschillig of het lichaam wordt toevertrouwd aan de aarde of aan het vuur. Want het ware „toevertrouwen" is noch aan het een noch aan het ander, doch aan God alleen". En DE VOS weerlegt nog eens de bestrijding der crematie op grond van de wederopstanding des vleses. (Wij vragen intussen: waar heeft hij deze bestrijding op relevante wijze aangetroffen?) „Of een mens langzaam verteert dan wel in een kort proces verast is, maakt geen onderscheid. God kan hem zo goed in het ene als in het andere geval opwekken en een nieuw verheerlijkt lichaam scheppen en God zal het in het ene zowel als in het andere geval moeten doen."

Dat er evenwel geheel andere religieuze motieven voor het begraven zijn aan te voeren bewijst het opmerkelijke boek van WEIDENMANN, merkwaardig zowel om zijn ontstaansgeschiedenis als om zijn inhoud. Maar wij moeten volstaan met deze verwijzing, daar wij anders te ver van ons onderwerp zouden afdwalen.

In de tweede plaats mogen wij een verklaring van de aarzelende formulering van het opstandingsdogma hierin vinden, dat in de tijd van de dogma-vorming

---

1) P. JASPERSE: Zullen wij onze dooden begraven? blz. 47. Over dit vraagstuk o.a. L. A. RADEMAKER: Crematie en het crematorium te Velsen; voor en tegen (1933), J. WEIDENMANN: Fürchte dich nicht! (1944), W. STRASSER: Erdbestattung und Kremation (1950); G. VAN DER LEEUW en H. DE VOS: Godsdienst en Crematie.

2) L. A. RADEMAKER: a.w., blz. 60.

3) Bizonderheden bij J. WEIDENMANN: a.a.O., S. 121 ff.

het opstandingsgeloof zeker niet de primaire heilsverwachting was, noch in de praktijk der christelijke vroomheid, noch in de theologie.

Er is wellicht geen beter middel de aard der christelijke vroomheid in de eerste eeuwen te leren kennen dan het getuigenis der catacomben. „Die Katakomben sind der Ort, wo das Entscheidende klar, mit Händen greifbar vorliegt. Er gibt keine zweite Stelle in der Welt, wo durch Anschauung derart unzweideutig erfahren werden könnte, was es mit den ersten Christen war. Es gibt keinen Ort, der, christlich betrachtet, wichtiger wäre, sofern als 'christlich' jene rätselhafte Bewegung verstanden wird, die mit der Kyrios-Erfahrung anhebt", zegt OSKAR BEYER in zijn uitermate boeiend boek over de catacomben.[1])

De Christus-ervaring van deze Christenen vat BEYER aldus samen: „dasz keiner als der Christus 'Herr' sei, und als solcher Leben, ja *das* Leben bringe. Zuvorderst ist der Christusglaube Lebensglaube." [2]) Het geheimenis van dit Leven te kennen, het te mogen bezitten, de macht van de dood overwonnen te weten, het oude leven als dood en de dood als nieuw leven te mogen zien, dat alles maakt het geloof, de kracht en de vreugde van deze Christenen uit. En het sterven is hun „gewin" omdat het de toegang betekent tot de ongebroken glans van het leven met God. De sterfdag heet „dies natalis", het is de dag van de overgang tot de gemeenschap der heiligen. En dit betekent: „Die Frage nach dem Körper-schicksal wird von selbst zur Nebensache, sie erfordert nicht einmal ausdrückliche Beantwortung. Der Körper hat nur Sinn als 'Seelenhütte', als stoffliche Voraussetzung des geistigen Lebendigwerdens innerhalb des Daseins." Is echter dit bestaan ten einde, dan wordt het lichaam overbodig. „Die in die volle Einheit mit dem Herrn gelangte Seele bedarf ihn nicht mehr, hat auch keinen Anlasz, ihn zurückzuwünschen." En BEYER komt tot de categorische uitspraak: „Dem Katakombenglauben ist die 'Totenauferstehung' fremd." [3]) Slechts in enkele late inschriften komen de begrippen *ἀναστασις* en resurrectio voor. Zij stammen uit die in de joods-apocalyptiek wortelende gedachtenwereld, die, „zwar von Anfang an vorhanden, doch nur im Hintergrund der anderen parallel läuft."

Dat de opstandingsgedachte en de verwachting ten aanzien van het lichaam toch niet geheel verdwijnt, valt enerzijds te verklaren uit de betekenis, die de opstanding van Christus ook voor het lichaam van de zijnen heeft en anderzijds uit de noodzaak het christelijk geloof tegenover de gnostiek te handhaven. Daarom, zo betoogt BEYER, neemt men „die logischen Verwicklungen, vor allem das Auseinanderfallen von Seelenschicksal und Körperschicksal, die schlieszlich wieder auf sehr künstliche Weise vereinigt werden", op de koop toe. [4]) Maar een wezenlijk element van de christelijke vroomheid vormen zij niet.

Hetzelfde beeld vertoont de theologie. Ook hier staat de opstandingsgedachte

---

[1]) O. BEYER: De Katakombenwelt (1927), S. 131. In dezelfde geest, maar met eenzijdig apologetische tendens, spreekt F. HENDRIKS S.J.: Het Christelijk getuigenis der catacomben (1926).
[2]) ibid. S. 18.
[3]) ibid. S. 27.
[4]) ibid. S. 28.

op het tweede plan. Wanneer HARNACK de positie van het theologisch denken in de 4e eeuw, die voor de verdere ontwikkeling van zo grote invloed was, bepaalt, komt hij tot de conclusie, dat het heil in Christus allereerst gezien wordt in de „Erlösung des Menschengeschlechts von dem Zustande der Vergänglichkeit und der mit ihr gesetzten Sünde zu göttlichem Leben (d.h. zu ewiger Anschauung Gottes). ...Das Christentum ist die Religion, welche vom Tode befreit und zur Anschauung Gottes führt." Het doel van de menswording Gods is „Vergottung des Menschen durch die Gabe der Unsterblichkeit", het heil bestaat in „Antheilnahme an der göttlichen Natur". [1]) Het centrale dogmatische begrip is verlossing, niet verzoening, gelijk ook voor de hand ligt, wanneer wij het volle gewicht verstaan van de woorden „...Vergänglichkeit *und der mit ihr gesetzten Sünde...*". De nieuwe onsterfelijke natuur verwerkelijkt zich in het zedelijk leven, maar ook omgekeerd leidt het volkomen goede tot de onsterfelijkheid, vooral in die vorm van zedelijkheid, die het toekomstig heil reeds anticipeert en de mens in de toestand verplaatst waarin hij dit heil onmiddellijk kan ontvangen, n.l. de ascese. „Willst du das höchste Gut (die ἀφθαρσια) so entäussere dich alles Vergänglichem", aldus vat HARNACK het streven der ascese samen. [2]) En hij citeert de woorden van CLEMENS ALEXANDRINUS over Christus: το εὐ ζην ἐδιδαξεν ἐπιφανεις ὡς διδασκαλος ἱνα το ἀει ζην ὑστερον ὡς θεος χορηγηση. HARNACK noemt de heersende gedachte van deze tijd, dat het Christendom de godsdienst is, die uit dood en vergankelijkheid bevrijdt, een „spezifische Verengung der urchristlichen Hoffnungen unter dem Einfluss der antiken Anschauungen", en in het bizonder van de Oosterse monofysitische en orthodoxe theologen geldt het odium: „Ursprünglich war ihre Lehre zu nichts auf der Welt gut als zum Sterben; dann sind sie an eben dieser Lehre sterbenskrank geworden." [3])

Is het dus duidelijk dat de hier geschetste ontwikkeling van de vroomheid zowel als van de theologie er toe moest leiden, dat het leerstuk van de opstanding op de achtergrond werd gedrongen en dat wij daaruit de aarzeling ten opzichte van zijn formulering in het dogma kunnen verklaren, niettemin bleef de opstanding, hetzij der doden, hetzij van het lichaam, hetzij van het vlees, in het christelijk belijden gehandhaafd. Te duidelijk sprak het getuigenis van de Schrift, zowel wat betreft de opstanding van Christus als ook aangaande de opstanding der mensen en te zeer drong de noodzaak de bijbelse boodschap tegenover de gnostiek te verdedigen, dan dat de Kerk de opstandingsverwachting zou kunnen verwaarlozen.

De wijze evenwel, waarop zij de opstanding tegenover het griekse onsterfelijkheidsdenken handhaafde, voerde haar geheel binnen het griekse fysisch-metafysische denken. En dit geschiedde welbewust. Wij hoorden het HARNACK reeds zeggen: „Die Lehren von der Beschaffenheit und die Bestimmung des Menschen gehören nach der Auffassung der Väter in das System der natürlichen Theologie." [4]) Tot welke anthropologische opvattingen het „natuurlijke"

1) A. HARNACK: Lehrbuch der Dogmengeschichte II, S. 45.
2) ibid. S. 55.
3) ibid. S. 59.
4) ibid.

denken was gekomen hebben wij in ons vorige hoofdstuk zowel ten aanzien van de Bijbel als van de griekse wereld onderzocht. Wij zagen in de anthropologische voorstelling van de Bijbel een tendens, deels immanent, deels door de griekse beïnvloeding van het Jodendom, in de richting van de dichotomische opvatting.

Deze ontwikkeling werd krachtig bevorderd toen de theologie zich genoodzaakt zag de opstandingsboodschap voor het griekse denken aanvaardbaar te maken. Want dit betekende, dat zij het begrip „lichaam" moest hanteren in de zin, waarin het ook reeks een enkele maal in het N.T. functionneert, n.l. als het lichaam, dat onderscheiden van en gaandeweg in tegenstelling tot de ziel wordt gedacht. Het spreken over het lichaam in griekse zin vooronderstelt het bestaan van de ziel, eveneens in griekse zin. En het spreken over de opstanding van het lichaam vooronderstelt in deze gedachtengang de onsterfelijkheid van de ziel. Zo heeft de leer van de onsterfelijke ziel haar plaats in het christelijk belijden gekregen. Over deze plaats moeten wij thans spreken.

2. DE ONSTERFELIJKE ZIEL

Eerst wanneer het ons duidelijk geworden is, hoezeer de opstandingsgedachte in de christelijke dogmatiek een griekse gedaante heeft aangenomen, kunnen wij begrijpen, hoe ook de leer van de onsterfelijke ziel in het Christendom werd opgenomen. Het merkwaardige verschijnsel doet zich voor, dat het opstandingsgeloof zich slechts een plaats heeft kunnen veroveren in correlatie met de onsterfelijkheidsleer.

Wij staan hier voor een uiterst belangrijk feit, waarvan men zich gewoonlijk te weinig rekenschap geeft, wanneer men de nadruk pleegt te leggen op de tegenstelling tussen opstanding en onsterfelijkheid. Zeker is deze tegenstelling aanwezig en het is waar, dat het griekse denken aanvankelijk weinig of geen begrip had voor de opstandingsprediking. Maar het is even waar, dat dit begrip eerst kon worden gewekt, toen het Christendom de leer van de opstanding ten nauwste met die van de onsterfelijkheid der ziel verbond. En daartoe is het Christendom overgegaan, niet ondanks de opstandingsleer, maar als consequentie van deze leer in haar griekse gedaante.

Wij kunnen er niet mee volstaan de leer van de onsterfelijke ziel te beschouwen als een vreemd insluipsel in de christelijke dogmatiek en haar dan als zodanig uit te bannen. Dit kan alleen, wanneer wij bereid zijn ook de griekse gedaante van de opstandingsverwachting, n.l. de leer van de wederopstanding des vleses op dezelfde voet te behandelen. Want van deze leer is de leer van de onsterfelijke ziel het onmiddellijk gevolg, de pendant en de onmisbare voorwaarde. Waar over het lichaam (als vlees) gesproken wordt als een substantiële gegevenheid en waar men de aandacht richt op het lot van deze ene substantie, daar kan men over het lot van de andere substantie, de ziel, niet zwijgen.

Inderdaad wordt in de theologie van de kerkvaders de substantialiteit van de ziel algemeen geleerd. Zozeer zelfs, dat RÉVÈSZ hen niet geheel ten onrechte „materialisten" noemt en aantoont, dat het juist de handhaving van de materiële

opstanding was, die de christenen dreef tot het aannemen van een materieel gedachte onsterfelijke ziel; dit laatste wellicht in navolging van de Stoa en in tegenstelling tot PLATO, die alleen wist van een immateriële ziel. Ook de leer van het vagevuur onderstelt de materialiteit van de ziel. [1])

„De verrijzenis en het eeuwig leven stonden voorop, zegt STEUR, en deze brengen de onsterfelijkheid mee als een noodzakelijk gevolg." [2]) Inderdaad: de opstandingsleer, grieks-substantieel gedacht, includeert de onsterfelijkheid, eveneens in griekse zin gedacht. Gaandeweg wordt dan het „noodzakelijk gevolg" tot „noodzakelijke voorwaarde" en wordt de opstanding een — zo niet noodzakelijk, dan toch mogelijk gevolg. Wij zagen dan ook reeds, dat de opstandingsverwachting haar plaats als primaire heilsverwachting meer en meer moet afstaan aan die van de onsterfelijkheid der ziel. Haar betekenis in het heilsgebeuren wordt secundair. Zij wordt een toevoegsel, een plus, een extra boven de onsterfelijkheid der ziel, een „waardig sluitstuk". [3]) Een noodzakelijk en onontbeerlijk toevoegsel weliswaar, om tot het volmaakte heil te geraken, maar in principe is het heil toch in de onsterfelijkheid der ziel reeds gegeven. Men zou de teneur van menig apologetisch-dogmatisch betoog, dat de opstanding beoogt te verdedigen, kunnen samenvatten in de eenvoudige formule: „niet alleen de ziel, maar *ook* het lichaam". Maar, aldus de opstanding van het lichaam vindicerende, stelt men haar niet alleen in tijdsorde, maar ook in betekenis, achter bij de onsterfelijkheid der ziel.

Deze wending van bijbels naar grieks denken blijkt ook duidelijk hierin, dat niet de onsterfelijkheid der ziel, maar wel de opstanding van het lichaam discutabel is geworden. Ontkenning van de opstanding tast allerminst de onsterfelijkheid aan, terwijl omgekeerd ontkenning van de onsterfelijkheid ook de opstanding uitsluit. Een modus van christelijk belijden is daardoor mogelijk geworden, waarin de opstanding wordt geloochend of op zijn best irrelevant geacht. [4]) Het verschil met de oorspronkelijke boodschap springt in het oog: dáár was juist de opstanding het indiscutabele en werd de onsterfelijkheid der ziel, zo al niet ontkend, dan toch niet als heilsverwachting beleden. Zozeer stond echter de onsterfelijkheid der ziel in de oude kerk vast, dat ATZBERGER kan zeggen: „Die Unsterblichkeit der Seele wird von den apostolischen Vätern u.s.w. nirgends ausführlicher bewiesen, ja nicht einmal formell und in terminis hervorgehoben. Sie liegt aber ihren gesamten Anschauungen zu Grunde und ist ihnen die nothwendige Voraussetzung der Vollendung des christlichen Heiles." [5])

In de officiële leer der Kerk echter blijft de opstanding het centrale eschatologische dogma, zij het dan ook dat de onsterfelijkheid der ziel er onlosmakelijk mee verbonden is als de natuurlijke, redelijke onderbouw van de

---

[1]) B. RÉVÈSZ: Geschichte des Seelenbegriffs und der Seelenlokalisation (1917), S. 105, 132.
[2]) K. STEUR: Onsterfelijkheid, blz. 94.
[3]) ibid. blz. 47.
[4]) Over deze devaluering en tenslotte eliminering van de opstandingsverwachting: ALTHAUS: Die letzten Dinge, S. 135 vlgg.
[5]) L. ATZBERGER: Die Geschichte der chr. Eschatologie, S. 79.

bovennatuurlijke openbarings-waarheid van de opstanding. Zo heeft de R.K. theologie onsterfelijkheid en opstanding weten onder te brengen in haar schema van natuur en bovennatuur en met zekere voldoening horen wij STEUR over deze verworvenheid zeggen: „Eeuwen zijn nodig geweest om de griekse wijsheid dienstbaar te maken aan de openbaring." [1]) Het is ons reeds gebleken, dat dit proces er steeds op uitloopt, dat de openbaring dienstbaar gemaakt wordt aan de griekse wijsheid. Juist de afhankelijkheid van de dogmatiek ten opzichte van het griekse denken noodzaakt haar ter verdediging van eigen posities in te grijpen in de wetenschappelijke en wijsgerige discussies en daarin partij te kiezen.

Ook ten aanzien van de onsterfelijkheid der ziel bleek het nodig, dat de Kerk zich mengde in de wijsgerige strijd, die omstreeks 1500 ontbrand was naar aanleiding van het optreden van PIETRO POMPONAZZI. Was tot dusverre de onsterfelijkheid der ziel de onaangevochten overtuiging van alle theologen geweest, waarbij men zich merkwaardigerwijs meer en meer en sinds THOMAS geheel en al op ARISTOTELES beriep, het is POMPONAZZI, die de oorspronkelijke ARISTOTELES tegen die van de scholastiek uitspeelt en aantoont, dat de leer van de onsterfelijke ziel met diens filosofie niet is te verenigen. Weliswaar trachtte POMPONAZZI onder toepassing van de leer der dubbele waarheid het kerkelijk dogma nog te redden door te verklaren, dat de theologie het geloof aan de onsterfelijke ziel uit ethische en paedagogische overwegingen niet kan missen, maar het is begrijpelijk, dat de Kerk, de grote invloed van POMPONAZZI bespeurende, met deze verklaring geen genoegen kon nemen. Zo werd dan op het 5e Lateraan-concilie (1515) de onsterfelijkheid der ziel definitief vastgesteld: „...hoc sacro approbante concilio damnamus et reprobamus omnes assertentes animam intellectivam mortalem esse ...cum illa non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat, ...verum et immortalis et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda sit." [2])

Het ligt voor de hand, dat het concilie zich tegenover POMPONAZZI en de zijnen moeilijk op ARISTOTELES kon beroepen en dat men het ziels-begrip als forma corporis hier in Thomistische zin gebruikt. Dat deze ziel echter onsterfelijk is wordt op grond van een tweetal schriftwoorden, Mt. 10 : 28 en Joh. 12 : 25 en met een beroep op de schriftuurlijke beloften van gericht en opstanding geleerd.

Zo is de leer van de onsterfelijke ziel in het Rooms-Katholicisme steeds gehandhaafd. Zij is een natuurlijke waarheid, die door de openbaring wordt bevestigd, verdiept en aangevuld. Naast het historisch bewijs „e consensu gentium", het theologisch bewijs, dat gegrond is in de onmogelijkheid van een vernietiging van de ziel door de wijze en liefderijke God, het psychologische bewijs, dat gebaseerd is op het verlangen der ziel naar eeuwige zaligheid, is het vooral het metafysisch bewijs, dat als redelijke onderbouw van het onsterfelijkheidsgeloof wordt gehanteerd. Dit bewijs maakt voornamelijk gebruik van de argumenten van PLATO inzake de enkelvoudigheid, de onstoffelijkheid,

[1]) K. STEUR: a.w., blz. 95.
[2]) DENZINGER: Enchiridon Symbolorum, 738.

de substantialiteit en de onvergankelijkheid van de ziel. Zo komt STEUR tot de conclusie, „dat de ziel kan blijven voortbestaan en kan blijven voortleven op het terrein van het verstandelijk kennen en van het wilsleven. De ziel is dus onsterfelijk, zij vergaat uit zichzelf niet, noch door innerlijke ontbinding, want zij is enkelvoudig, noch door het ontvallen van het lichaam, want zij is een geest. Zij blijft uit zich zonder beperking, wat zij altijd was: een geestelijke zelfstandigheid in staat tot kennen en tot willen." [1])

Deze natuurlijke onsterfelijkheid, eigen aan engel en mensenziel, is wel te onderscheiden van de wezenlijke onsterfelijkheid, die alleen toekomt aan God, Wiens leven bij wezenheid en van nature onverliesbaar is en van de bovennatuurlijke onsterfelijkheid, die slechts door bovennatuurlijk ingrijpen Gods geschonken kan worden aan het lichaam, dat noch bij wezenheid, noch van nature een onverliesbaar leven bezit. „Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele (besagt) dasz diese, weil in sich ebenfalls (gelijk de engelen n.l.) ein geistiges Wesen, bei der Trennung vom Leibe nicht zu Grunde geht, sondern obwohl sie an sich auf die Vereinigung mit demselben hingeordnet ist, auch noch nach der Trennung von ihm weiterhin ohne ein besonderes Eingreifen Gottes fortdauert", zo kan de R.K. leer van de onsterfelijkheid der ziel worden samengevat. [2])

Een typisch specimen van thomistisch denken vormen de beschouwingen van MARITAIN. [3]) Uitgaande van het paradoxale gegeven, dat enerzijds niets ter wereld van zo grote waarde is als de menselijke persoon, terwijl anderzijds niets meer bedreigd en verspild wordt dan de mens, ziet MARITAIN daarin een aanwijzing, dat de mens de dood niet als een einde, maar als een begin aanvaardt. „Il sait très bien dans les secrètes profondeurs de son être propre, qu'il peut courir tous les risques, dépenser sa vie, dissiper ses biens ici-bas, parce qu'il est immortel" (p. 13). De mensen hebben dus „une connaissance naturelle, instinctive de leur immortalité" (p. 13). Deze kennis is gegeven in de ontologische structuur, in de substantie van het mens-zijn. Waar zij niet wordt verduisterd of vertroebeld door „raisonnements", maar zich alleen laat leiden door de „tendances naturelles à notre espèce", daar openbaart zich het instinctieve geloof, gelijk het geval is bij de primitieven, die de „conviction substantielle" van hun natuur volgen.

Zo gaat aan de redelijke, filosofische kennis van de onsterfelijkheid deze ongereflecteerde, spontane, vitale kennis vooraf. Dit is de „conscience concomitante", waarin alle psychische en geestelijke functies geworteld zijn en die deze transcendeert. Zonder notie of conceptie, maar met de zekerheid van de vitale ervaring, dringen wij door tot „le Moi supraphénoménal", dat wij reeds kennen vóór elke reflectie (p. 17). Dit „Moi supraphénoménal" kan niet verdwijnen, want het is boven de tijd verheven en de dood is een gebeuren in de tijd. Het is de oorsprong van de instinctieve kennis der onsterfelijkheid.

Naast deze spontane ervaring stelt MARITAIN dan de aspiraties van het „Moi" of de persoon. Met „de" filosofen onderscheidt hij de „aspirations connaturelles" en de „aspirations transnaturelles". De eerste bezit de persoon inzoverre zij een eigen specifieke en bepaalde natuur bezit, de tweede koestert zij voorzover zij persoon is en deel heeft aan de analoge en transcendente Persoonlijkheid in volmaaktheid, God, de actus purus (p. 18). Tot de aspiraties van de persoon behoort het verlangen niet te sterven. De dood, de vernietiging van het ik, is immers ondenkbaar. „Ne pas être est un nonsens pour la personne" (p 18). De mens ziet de dood, maar gelooft er niet aan. Een aspiratie,

---

1) K. STEUR: a.w., blz. 18.
2) J. BRAUN c.s.: Handlexikon der katholischen Dogmatik (1926), s.v. Unsterblichkeit.
3) J. MARITAIN: l'Immortalité de l'homme; in de bundel „Sort de l'homme (1943), p. 9—34.

die in de structuur van een wezen gegeven is, kan niet bedrogen worden. Wanneer nu deze aspiratie betrekking heeft op het geestelijk deel van het menselijk wezen is zij „connaturelle". Betreft zij echter het geheel van de persoon, als ziel en lichaam, moet zij „transnaturelle" genoemd worden, en zou zij wel bedrogen kunnen worden. Toch blijven wij ook in deze aspiratie volharden, tegen iedere evidentie in, „en appelant à on ne sait quel pouvoir; en appelant au Principe même de l'être, en vue d'on ne sait quelle réalisation par delà la mort" (p. 19), want wij weten dat het lichaam een essentieel deel is van de mens, zonder hetwelk de individuele mens geen persoon is.

Corresponderend met deze beide aspiraties, en ter rechtvaardiging van elk van beide, komt MARITAIN dan te spreken over de filosofische en de religieuze kennis. De filosofie bevestigt de onsterfelijkheid van de ziel, de theologie de onsterfelijkheid van de menselijke persoon. Als filosofische bewijsgrond fungeert de conceptie van de ziel als immateriële substantie, waarbij MARITAIN zich van het entelechie-begrip van ARISTOTELES bedient, maar dadelijk weer van ARISTOTELES afwijkt door deze ziel tegelijk ook geest (esprit) te noemen en haar op grond daarvan in staat te achten gescheiden van het lichaam voort te bestaan en te leven. Eerst door haar geestelijk wezen is de ziel onvergankelijk. „Elle ne peut pas se corrompre, étant immatérielle; elle ne peut pas être désintegrée, n'ayant pas de parties substantielles; elle ne peut perdre son énergie interne, tant subsistante en elle-même, ni son énergie interne, étant elle-même le lieu où sont encloses toutes les sources de ses énergies. L'âme humaine ne peut pas mourir. Une fois venue à l'existence, elle ne peut disparaître, elle existera nécessairement toujours, elle durera sans fin" (p. 23).

Deze filosofisch bewijsbare onsterfelijkheid betreft echter alleen de ziel. Over een onsterfelijkheid van de gehele persoon, de mens van ziel en lichaam, weet de filosofische rede niet veel te zeggen. Toch ziet zij wel in, dat de geïsoleerde ziel geen persoon is en dat haar natuurlijke voortbestaan maar een half leven is, gedrukt door dezelfde onvolkomenheden, die haar ook op aarde aankleven. Daarom heeft zij behoefte aan een bovennatuurlijke „compensation et supercompensation". Maar de rede gaat nog een stap verder: zij ziet ook in, dat de ziel van nature bestemd is een lichaam te bezielen en dat dus de afgescheiden ziel in „une sorte d'insatisfaction, d'incomplétude, d'inassouvissement substantiel" komt te verkeren (p. 25). Zo stelt de rede dus de vraag „si un tel désir de réunion avec le corps ne pourrait pas un jour s'accomplir pour l'âme immortelle" (p. 25). Dit is inderdaad, krachtens de almacht Gods, niet onmogelijk, maar verder dan het stellen van deze mogelijkheid kan de menselijke rede niet gaan: ten aanzien van de onsterfelijkheid van de persoon blijft zij „silencieuse" en kan zij slechts dromen.

Hier komt nu het geloof de rede te hulp. Het gaat hier om een religieus probleem en een religieuze idee. MARITAIN stelt dan tegenover elkaar de twee concepties, die op de gestelde vraag antwoord geven: die van de zielsverhuizing en die van de opstanding. De eerste wordt afgewezen omdat zij ontkent, dat de ziel substantieel aan een bepaald lichaam gebonden is, dat ziel en persoonlijkheid een onafscheidelijke eenheid vormen. Waarom de leer van de metempsychose voor het religieus bewustzijn steeds een verzoeking blijft, maar ook altijd in haar eigen inconsequenties moet vastlopen, toont MARITAIN overtuigend aan. Daarom kiest hij onvoorwaardelijk voor de andere, de joods-christelijke conceptie. Niet alleen en ook niet in de eerste plaats, omdat deze voor het wijsgerig probleem van de verhouding tussen tijd en eeuwigheid een zuiverder oplossing biedt dan de zielsverhuizingsleer, maar bovenal omdat de joods-christelijke eschatologie met het geheel van de waarheden en geheimenissen der goddelijke openbaring overeenstemt. Daarin vinden ook de onsterfelijkheid der ziel en die der persoon een plaats. „Car la grâce parfait la nature et accomplit d'une manière suréminente les aspirations de la nature, ces aspirations de la personne humaine que j'ai appelées précédemment transnaturelles" (p. 30). En dit geschiedt door de opstanding van het lichaam, die alle natuurlijke mogelijkheden transcendeert en bewerkt wordt door het bloed en de opstanding van Christus. Dit antwoord wordt gegeven „non pas par la philosophie seule, mais par la Foi et la Révélation" (p. 31). „l'Âme et le corps seront réunis, cette même Personne, cette identique Personne humaine, que nous avons connue et aimée pendant nos jours évanescents, est réellement immortelle; cette totalité humaine indivisée que nous avons désignée par un nom d'homme périra pour un temps, sans doute, et connaîtra la putré-

faction; cependant, en vérité, quand tout sera prononcé et consommé, elle triomphera de la mort et durera sans fin" (p. 31).

Aan de vele vragen, waarmee men zich in de Middeleeuwse theologie en filosofie ten aanzien van de onsterfelijke ziel heeft beziggehouden, of zij een zekere materialiteit bezit, welke vraag van betekenis was in verband met de voorstellingen van het vagevuur; of de gehele ziel dan wel alleen de anima rationalis met de forma corporis gelijkgesteld moet worden; of de anima rationalis gescheiden van de anima sensitiva en vegetativa gedacht kan worden; of de ziel in het gehele lichaam dan wel in een bepaald orgaan gelocaliseerd is; aan al deze vragen gaan wij thans voorbij. Zij hebben tot de dogmatische ontwikkeling niets wezenlijks bijgedragen.

De uiterst gewichtige en veelomstreden vraag in hoeverre de theologie der Reformatie een breuk met de scholastiek betekent dan wel een voortzetting daarvan is, kunnen wij uiteraard niet behandelen. Maar wel staat vast, dat deze vraag zich ook voordoet ten aanzien van het onsterfelijkheidsprobleem. Wij zien bij de reformatoren met betrekking tot de onsterfelijkheid twee gedachtengangen naast elkaar lopen. Voor- en tegenstanders van het onsterfelijkheidsgeloof hebben zich beide op LUTHER zowel als op CALVIJN beroepen en daarbij hun uitspraken ook dikwijls nog in verschillende zin geïnterpreteerd. 1)

Wij treffen inderdaad bij beide reformatoren de gedachte van de onsterfelijke ziel aan. Wel acht ALTHAUS de verwantschap met PLATO en de scholastische ziels-opvatting bij CALVIJN groter dan bij LUTHER, 2) maar ook ten aanzien van LUTHER heeft hij, naar wij menen met recht, tegenover STANGE volgehouden, dat de onsterfelijkheid der ziel ook voor deze reformator vaststond. Juist omdat zij vanzelfsprekend inhaerent is aan het geloof in het eeuwige leven, hekelt LUTHER de uitspraak van het 5e Lateraan-concilie over de onsterfelijkheid van de ziel, alsof toen eerst moest worden vastgesteld, wat van meet af aan één der meest essentiële geloofsuitspraken der Christenheid was geweest. Voor LUTHER is de decisie van het concilie een bewijs van het verval der Kerk van Rome, waarin het geloof in het eeuwige leven klaarblijkelijk niet meer functionneerde. Vandaar zijn ironische woorden: „Daher ists kummen, dasz neulich zu Rom, fürwahr meisterlich, beschlossen ist der heilig Artikel, dasz die Seele des Menschen sei unsterblich. Denn es war vorgessen in dem gemeinen Glauben, da wir alle sagen: Ich gläub ein ewiges Leben." 3) Immers, zo zegt hij elders: „Daraus man greifen musz, dasz sie aus dem ewigen Leben ein lauter Gehei und Gespötte haben. Bekennen damit, dasz bei ihnen ganz ein öffentlicher Glaub sei: es sei kein ewiges Leben; wollens aber nu mit einer Bulla lehren." 4)

1) Vooral over LUTHER heeft een belangwekkende discussie plaats gehad tussen ALTHAUS en STANGE. Een overzicht van de wederzijdse geschriften en artikelen geeft ALTHAUS: Unsterblichkeit und ewiges Sterben bei LUTHER (1930), S. 5.

2) P. ALTHAUS: Die letzten Dinge, S. 89.

3) Gecit. d. ALTHAUS: Unsterblichkeit und ewiges Sterben bei Luther, S. 14.

4) ibid. S. 18; Met dezelfde spot spreekt LUTHER over het voorschrift van het concilie, dat iedere priester eens per maand moet bidden, omdat zulk een voorschrift immers het bewijs is van de dood van het gebedsleven.

En met POMPONAZZI heeft LUTHER ingezien. dat de scholastiek zich ten onrechte beriep op ARISTOTELES, die juist de onsterfelijkheid der ziel loochent: „Lehrt doch der elend Mensch in seinem besten Buch de anima, dasz die Seel sterblich sei mit dem Körper, wiewohl viel mit vergebenen Worten ihn haben wollt erretten, als hätten wir nicht die heilige Schrift, darin wir überreichlich von allen Dingen gelehret werden, der ARISTOTELES nit ein kleinsten Geruch je empfunden hat." [1]) Het is alleen op grond van de heilige Schrift, dat LUTHER tegenover ARISTOTELES en met voorbijgaan van het concilie de onsterfelijkheid der ziel belijdt.

Afgezien van het onmiddellijk schriftbewijs op grond van teksten als Mt. 10 : 28 kunnen wij LUTHER's opvattingen over de onsterfelijkheid om twee redenen als schriftuurlijk beschouwen: ten eerste omdat zij voor hem samenvalt met het eeuwige leven (én de eeuwige dood!) en ten tweede omdat hij het begrip „ziel" in bijbelse en niet in metafysische zin gebruikt. Wij komen hierover nog te spreken.

Bij CALVIJN vinden wij, zoals wij ALTHAUS reeds hoorden opmerken, een meer onmiddellijke aansluiting bij de wijsgerige opvattingen over de ziel en haar onsterfelijkheid, met name bij PLATO. Hij beroept zich uitdrukkelijk op PLATO, die hij vrijwel de enige wijsgeer noemt, die de onsterfelijkheid van de ziel beslist verzekert. [2]) Uiteraard betekent dit niet, dat CALVIJN hiermee de gehele platonische anthropologie tot de zijne maakt. Integendeel, hij moet zich daarvan op kardinale punten ten stelligste distantiëren: noch van een praeexistentie van de ziel, noch van haar wezensverwantschap met God kan in het christelijk scheppingsgeloof sprake zijn en CALVIJN verzet zich tegen deze gedachten met nadruk. Ook de dualistische conceptie, die in de stof en in het lichaam de bron van alle kwaad ziet, is voor CALVIJN onaanvaardbaar, al schijnt hij menigmaal een goed eind met PLATO mee te gaan, als hij spreekt van het losmaken van de ziel „uit de kerker des vleses" of „uit de kerker der lichamen" of uit de „slechte boeien" van de aarde en als hij vraagt: „Indien bevrijd te worden van het lichaam betekent gebracht te worden in volkomen vrijheid, wat is het lichaam anders dan een kerker?" [3]) Deze en dergelijke uitspraken moeten echter eerder verklaard worden uit een eenzijdige interpretatie van de bijbelse begrippen lichaam en vlees dan uit platonische invloed, zoals ook duidelijk blijkt, wanneer CALVIJN over de opstanding komt te spreken. Krachtig vindiceert hij de wederopstanding des vleses en hij betoogt, „dat wij in hetzelfde vlees, dat wij nu dragen, zullen opstaan, voorzover de substantie betreft; maar dat de hoedanigheid een andere zal zijn." [4])

CALVIJN laat er echter geen twijfel aan bestaan, dat de onmiddellijke verwachting, zolang de opstanding niet is aangebroken, gegrond is in de onsterfelijkheid der ziel. Het moet, zo meent hij „buiten verschil van mening vaststaan, dat de mens bestaat uit ziel en lichaam. En onder het woord ziel versta ik een

---

1) Gecit. d. ALTHAUS: Unsterblichkeit und ewiges Sterben bei Luther, S. 16.
2) CALVIJN: Institutio, I, 15, 6 (vert. A. SIZOO).
3) ibid. I, 15, 2; III, 9, 2.
4) ibid. III, 25, 8.

onsterfelijk, maar nochtans geschapen wezen, dat het edelste deel van de mens is." [1]) En de bewijzen voor deze stelling ziet hij in het geweten, in de „voortreffelijke gaven, door welke de menselijke ziel haar kracht heeft" en die tonen „dat haar iets goddelijks ingegrift is", in de mogelijkheden tot kennis, inzicht, herinnering en voorspelling, waardoor de mens boven de onredelijke dieren verheven is, ja zelfs in de slaap, waarin de werkzaamheid van de ziel onafhankelijk van het lichaam voortgaat. [2]) Wanneer dan de Bijbel over de mens spreekt, zoals hij geschapen is naar Gods beeld, kan dit niet anders betekenen dan „dat de eigenlijke zetel van zijn beeld de ziel is", al ontkent CALVIJN ook niet, dat ook in de uiterlijke mens Gods heerlijkheid schittert en dat ook in het lichaam „enige vonkjes" gloeien. [3])

Deze ziel nu is onsterfelijk. Zij bezit een „onsterfelijk wezen", en zelfs in de duisternis van de zonde heeft de mens nog een besef van zijn onsterfelijkheid. De zelfstandige functie en de bizondere waarde van de ziel bewijzen haar onsterfelijkheid. Deze ziet CALVIJN wel door tal van schriftplaatsen bevestigd, maar wij mogen toch niet uit het oog verliezen, dat heel zijn betoog uitgaat van de gegeven fenomenen van het mensenleven en van de waarneembare eigenschappen van lichaam en ziel. Veel meer dan bij LUTHER is het zielsbegrip bij CALVIJN georiënteerd aan dat van de wijsgerige anthropologie, veel minder dan bij LUTHER heeft zijn onsterfelijkheids-idee betrekking op Gods voortgaand werk in oordeel en verlossing.

In de na-reformatorische dogmatiek herkrijgt de leer van de onsterfelijke ziel weer het volle gewicht en gaat het uitzicht, dat vooral LUTHER geopend had op een dieper verstaan van onsterfelijkheid en opstanding beide, weer verloren. De bewijsvoering moge in het algemeen meer biblicistisch dan wijsgerig zijn, [4]) in wezen blijft het toch een metafysische onsterfelijkheid, die aan de ziel wordt toegeschreven. Wij zien reeds MELANCHTON de scholastische interpretatie van ARISTOTELES volgen, waarbij hij merkwaardigerwijs — RÉVÈSZ ziet het als een leesfout — de aristotelische ἐντελέχεια vervangt door ἐνδελέχεια en derhalve het wezen van de ziel beschouwt als voortduur, ononderbroken-zijn. [5])

In het algemeen kan gezegd worden, dat de ontwikkeling der theologie in de tijd na de Reformatie, in rationalisme, verlichting en idealisme, naar vorm en inhoud beide, meer en meer schuil gaat achter en afhankelijk is van de ontwikkeling van het wijsgerig denken. Wij kunnen met BARTH spreken van de „Verwissenschaftlichung" en „Philosophierung" van het Christendom in de 18e eeuw. [6]) En het is zeer opmerkelijk, hoe intensief dit laatste zich, vooral in de 18e eeuw, met het onsterfelijkheidsprobleem bezighoudt. Vragende naar de motieven voor deze bizondere belangstelling, wijst UNGER op het individua-

---

1) CALVIJN: Institutio, I, 15, 2 (vert. A. SIZOO).
2) ibid.
3) ibid. I, 15, 3.
4) Zie ALTHAUS: Die letzten Dinge, S. 90.
5) B. RÉVÈSZ a.a.O., S. 144.
6) K. BARTH: Die prot. Theologie im 19 Jahrh., S. 80.

lisme, het ethisch perfectionisme en het eudaemonisme als typische kenmerken van de tijdgeest. [1]

Wat het *individualisme* betreft wijst UNGER op de monaden-leer van LEIBNIZ, die aanvankelijk wel van een kwantitatief gezichtspunt uitging, maar toch meer en meer leidde tot een bizondere aandacht en waardering voor de kwalitatieve bizonderheden van het individu: De individuële ziel, draagster van alle waarden, bevat de oneindigheid in zich. In het Piëtisme, de bevindelijkheid, „die Verinnerlichung und Steigerung alles Seelischen zu naturüberlegener Spiritualität", vindt het individualisme zijn religieuze gestalte. „Sollte ein Wesen von so unvergleichbarem und unersetzlichem Werte nach kurzer Erdendauer der Vernichtung geweiht sein?" (S. 434)

In het *ethisch perfectionisme* vinden wij het uitgangspunt van de gedachtengang, die aanstonds door KANT consequent zal worden doorgevoerd in de leer van het ethisch postulaat der onsterfelijkheid. In de monade liggen de mogelijkheden tot onbegrensde intellectuele en morele ontwikkeling. Zij kan opstijgen tot die vormen van kennis en leven, die het voorrecht zijn van alle „vernünftige" geesten. „Wie wäre es da mit Gottes Allweisheit und Allgüte, ja nur mit seiner Gerechtigkeit vereinbar, von seinem Geschöpf unendliche Vervollkommnung zu fordern, den natürlichen Trieb dazu dem menschlichen Herzen unverlierbar einzupflanzen, und ihm dennoch zu versagen, was die notwendige Vorbedingung dazu ist, einen über diese flüchtige irdische Existenz hoch hinausführenden allmählichen Aufstieg in jener Geisterkette, die bis zu Gottes Thron reicht?" (S. 434)

Het *eudaemonisme* is met het ethisch perfectionisme nauw verwant. Want de eis tot volmaaktheid gaat hand in hand met de bestemming tot gelukzaligheid. Maar evenmin als het aardse leven voldoende is ter bereiking van de volkomen deugd, kan het de bevrediging van het gelukzaligheidsverlangen brengen, terwijl er bovendien op deze aarde geen overeenstemming is tussen deugd en geluk. Hier blijft alleen het uitzicht op een beter en rechtvaardiger Jenseits.

Het ligt voor de hand, dat UNGER zich kritisch moet uitlaten over al het kleine en armzalige, de naïeve of hoogmoedige zelfverheffing, waarvan deze motieven getuigen. „Der profane Glückshunger, der seine Unersättlichkeit in eine jenseitige Unendlichkeit projiziert, die selbstgenügsame Eigensucht, die das liebe Ich mit seiner ungeläuterten Allzumenschlichkeit einer himmlischen Ewigkeit für wert erachtet, das nervenkitzelnde Interesse an okkultistischen Geisterbeschwörungen und Jenseitsmanifestationen, das besonders in der letzten Aufklärungsphase auch in den höheren Gesellschaftsschichten überhand nahm: sie müssen nicht nur als unethische, sondern im tieferen Sinn direkt als antireligiöse Motive eines Unsterblichkeitsglaubens gewertet werden" (S. 435). Van de waarlijk christelijke gezindheid van de Reformatie schijnt niet veel over te zijn gebleven in deze „Epoche des selbstgewisz räsonierenden Verstandes." Toch wil UNGER niet ontkennen, dat naast filosofische speculatie en morele behoefte ook waarachtige christelijke vroomheid de achtergrond van deze onsterfelijkheids-theorieën kan vormen, zoals o.a. bij HERDER en LAVATER het geval was.

Vragen wij naar de vorm, waarin het onsterfelijkheidsgeloof van deze tijd zich voordoet, dan is het wederom de voorstelling van de onsterfelijke ziel, die domineert. Typerend en van grote invloed zijn de beschouwingen van MOZES MENDELSSOHN, in wiens rationalistische versie van PLATO's Phaedo de bevrijding van de onvernietigbare ziel uit het lichaam als „überlästigen Gefährten" opnieuw wordt geleerd.

Toch mogen wij niet uit het oog verliezen, dat in deze zelfde tijd „das neue, sinnenhaftere, erdnähere, vollmenschlichere Lebensgefühl und die dynamische

---

1) R. UNGER: Der Unsterblichkeitsgedanke im 18 Jahrhundert; Ztschr. f. syst. Theol. VII (1930), S. 431—460. UNGER bericht, dat tussen 1751 en 1758 alleen al in Duitsland 54 geschriften over het onsterfelijkheidsprobleem verschenen.

Natur- und organische Lebens- und Seelenauffassung" van romantiek en „Sturm und Drang" zich baanbreekt, waarin tegenover het eenzijdige spiritualisme en het mechanistische dualisme van de Aufklärung een streven naar verzinnelijking en verlichamelijking van het geestelijke aan het licht treedt, dat meer verwantschap met de christelijke opstandingsprediking schijnt te tonen. Vinden wij reeds bij LEIBNIZ, die steeds naar harmonie tussen zijn wijsbegeerte en het christelijk belijden heeft gezocht, de gedachte van een „geistleibliche" metamorfose, een lichamelijk nieuw bestaan én een hogere ontwikkeling na de dood, het zijn vooral LESSING en HERDER, die deze gedachte breder en dieper uitwerken en ook de verwachting van een kosmische ontwikkeling opnemen in hun geschied-filosofische beschouwingen.

Maar ondanks HERDER, LESSING, ondanks SCHLEIERMACHER en het piëtisme, die alle getracht hebben uit de diepte en de rijkdom van de bijbelse — en vaak ook niet-bijbelse! — eschatologie te putten, zien wij de „christelijke" toekomstverwachting in de 19e eeuwse rationalistische theologie toch voornamelijk, zo niet uitsluitend, bepaald door het geloof in de onsterfelijkheid der ziel. Als een enkel voorbeeld noemen wij WEGSCHEIDER, bij wie de verschraling der eschatologie wel zeer duidelijk aan het licht treedt, wanneer zij door BARTH als volgt wordt weergegeven: „WEGSCHEIDERS eschatologie besteht positiv schlechterdings in dem als rational beweisbar verteidigten Satz von der Unsterblichkeit der Seele: der Geist lebt nach dem Tode des Leibes in Ewigkeit weiter und genieszt dasjenige Los, das der gerechte Lohn seines Verhaltens im Diesseits ist. Wogegen die Lehre von der Auferstehung ein vernunftwidriger zoroastrisch-jüdischer Mythus, die von der Wiederkunft Christi ein miszverstandenes Symbol und die vom Weltgericht eine überflüssige Doublette der sofort nach dem Tode über jeden Einzelnen fallenden göttlichen Entscheidung ist. Seligkeit und Verdammnis endlich sind geistige Zustände, in denen es aber auf alle Fälle bei bestimmten, durch das diesseitige Leben bedingten Gradunterschieden auch unter den Seligen endgültig bleiben wird." [1])

Wanneer wij aldus het volle licht lieten vallen op de dominerende plaats, die het onsterfelijkheidsgeloof in de na-reformatorische theologie heeft ingenomen, zijn wij ons er wel van bewust, dat wij ons aan een eenzijdigheid schuldig maakten, die tot de onjuiste voorstelling zou kunnen leiden als zou de opstandingsboodschap in deze theologie geheel verwaarloosd of zelfs verdwenen zijn. Dat is echter geenszins het geval. Uiteraard niet voorzover men fundamentalistisch en biblicistisch aan de letter van de Schrift vasthield. [2]) Maar ook niet daar, waar men, hoofdzaak en bijzaak, geest en letter, inhoud en vorm, onderscheidende, naar het wezenlijke van het bijbels kerygma vroeg.

Men blijft de opstanding op zodanige wijze prediken, dat zij de onsterfelijkheid der ziel includeert, en daarmee gaat dan gewoonlijk samen de leer van een tussentoestand, die opgevat wordt hetzij als een toestand van „slaap", hetzij als een toestand van voortgaande ontwikkeling en loutering, die in het bizonder

---

1) K. BARTH: Die prot. Theologie im 19 Jahrh., S. 431.

2) Men zie slechts de vele grafstenen, waarop de verwachting van een „zalige opstanding" wordt uitgesproken.

in de angel-saksische theologie het voorwerp van uitgebreide speculatie vormt.

In de moderne theologie gaat de opstanding — zo zij niet geheel wordt geloochend — grotendeels schuil achter de onsterfelijkheid der ziel en wordt zij menigmaal opgevat als een tijd-gebonden uitdrukking of een symbolische weergave van wat in wezen met de onsterfelijkheid wordt bedoeld.

Reeds bij SCHOLTEN zien wij het streven de opstanding van Christus op te vatten als een historisch oncontroleerbaar en in principe ontbeerlijk teken van zijn onsterfelijkheid, waarvan de waarheid vaststaat, onafhankelijk van zijn zichtbare verrijzenis.[1]) Voor een opstanding „in eigenlijken zin" is bij SCHOLTEN nauwelijks plaats en in een Leerrede over Joh. 10 : 18 (1860) zegt hij naar aanleiding van deze tekst: „Jezus spreekt hier in het algemeen van het eeuwige leven, waartoe hij stervende zou ingaan." En in dezelfde Leerrede lezen wij: „Zij (de onsterfelijkheid) heeft haren grond in den adel en de ontwikkeling van 's menschen zedelijke natuur... De mensch heeft van nature den aanleg om onsterfelijk te leven... Die ware adel der menschelijke natuur, uit kracht van welke de mensch als zedelijk wezen de *magt* heeft, om stervende het leven te behouden, die adel onzer natuur vertoonde zich in Jezus in al zijnen luister." Hier geraakt de opstanding dus wel geheel en al op de achtergrond.

Vooral HOEKSTRA [2]) geeft de betekenis van de opstanding geheel prijs. Hij meent, dat het opstandingsgeloof in zijn traditionele vorm geen wezenlijke waarde heeft met betrekking tot het onsterfelijkheidsgeloof, en dat in het N.T. de hoop der onsterfelijkheid ook niet gebouwd wordt op het feit der opstanding. „Jezus predikte de onsterfelijkheid buiten allen samenhang met dit feit" (blz. 242). En ten aanzien van de voorstellingen van Paulus in 1 Kor. 15 zegt HOEKSTRA: „Wezenlijk evenwel gaan al deze begrippen buiten het evangelie om... Deze gehele zijde van de Nieuw-Testamentische eschalotogie rust, evenzeer als die van het Oude Testament, in het wezen der zaak uitsluitend op theocratisch-messiaansche praemissen, en niet op echt anthropologische grondslagen" (blz. 247). Wat nu deze „echt" anthropologische — elders is sprake van psychologische — grondslagen betreft, zij worden door HOEKSTRA als volgt omschreven: „De slotsom van ons betoog, naar zijne negatieve zoowel als naar zijne positieve zijde, zal dit moeten zijn, dat het leven van den mensch op deze aarde zich niet als het einddoel van zijn bestaan laat begrijpen, maar alleen als middel tot of voorbereiding voor een hooger levensdoel, hetwelk eerst aan gene zijde des grafs bereikt worden kan" (blz. 255). Zo zijn dus enerzijds het ongenoegzame en onbevredigende van al het eindige en tijdelijke, anderzijds het besef der blijvende betekenis, die iedere schrede op de weg der ware geestesontwikkeling voor het individu heeft, de duidelijke indicaties van 's mensen onvergankelijke bestemming tot eeuwig leven. De hoop der onsterfelijkheid rust op het geloof en daaronder verstaat HOEKSTRA „het onwankelbaar op God en de eeuwige idealen van den geest gerichte geloof,... die innerlijke gewisheid omtrent de oneindige waarde onzer voor de eeuwige heerlijkheid bestemde zielen, die wij verkrijgen in en door het vast geloof aan den hemelschen Vader, of aan Gods oneindige belangstelling in, en aan zijn liefde tot iedere menschenziel" (blz. 285). Voor het opstandingsgeloof blijft in deze gedachtengang niet veel ruimte en HOEKSTRA weet er, na zijn afwijzing van de bijbelse voorstellingen alleen nog deze inhoud aan te geven, dat hij „alle waarachtig leven des geestes opstanding uit de dood" noemt (blz. 256 vlgg.).

In navolging van HOEKSTRA zien wij DIJSERINCK en WESTERDIJK het geloof in de onsterfelijkheid der ziel verdedigen.[3]) „Door de onsterfelijkheid der ziel versta ik het voortleven van den zelfbewusten mensch na het verlies van zijn stoffelijk organisme", zegt DIJSERINCK (blz. 7) en hij denkt zich de overgang, die zich in het sterven voltrekt „als eene metamorphose, uit kracht van de in mij levende onvergankelijke ziel, het primum

---

1) J. H. SCHOLTEN: De leer der N.H. Kerk I, blz. 153 vlgg.

2) S. HOEKSTRA: De hoop der onsterfelijkheid (1867).

3) J. DIJSERINCK: Het vraagstuk der onsterfelijkheid (1901).

P. B. WESTERDIJK: Waarom wij aan persoonlijke onsterfelijkheid gelooven (1906).

agens van alle zelfbewust leven, dat uit den eeuwigen Schepper zelven is" (blz. 8). De religieuze grond van deze verwachting ligt in „het geloof, dat God zelf de Eeuwige is en dus ook het geestelijk leven uit Hem, hetwelk de mensch door innerlijke ontwikkeling van hart en hoofd zich verworven heeft, onvergankelijk moet wezen. Door en in God gelooft hij, dat zijn innerlijk leven, het leven zijner ziel voort zal bestaan na het afleggen van het stoffelijk organisme" (blz. 13). Uit theologische oogpunt verdedigt DIJSERINCK de onsterfelijkheidsverwachting op grond van het geloof „dat het doel van de wording onzer aarde voor God lag in de eindelijke wording van den mensch uit haar als het rijkst begaafd organisch schepsel, dat op haar leven, denken en werken en potentieel de kiem van het onvergankelijk leven des geestes in zich dragen zou" (blz. 17). Over opstanding spreekt DIJSERINCK in het geheel niet. En WESTERDIJK bestrijdt de gedachte van een lichamelijke opstanding, die alleen maar verwacht kan worden van een bovennatuurlijk ingrijpen Gods in de natuurlijke ontwikkelingsgang, m.a.w. van een wonder. Ook WESTERDIJK grondt de onsterfelijkheidsverwachting vooral op het geloof in de hoge roeping van de mens tot geestelijke volmaking, die binnen de grenzen van het aardse leven niet bereikt kan worden. Evenals de natuur altijd werkzaam is, moet ook de geest — „onze geest is een deel van het natuurleven" — dit zijn. „Ook onze geest is eeuwig werkzaam, zijne ontwikkeling duurt eeuwig voort" (blz. 23). En ook WESTERDIJK wijst op de innige samenhang tussen Godsgeloof en onsterfelijkheidsgeloof: „Ons geloof in persoonlijk voortbestaan rust op onze zekerheid van God, die *onze* God is... Wij gelooven aan persoonlijk voortbestaan, omdat wij in God gelooven" (blz. 35).

In dezelfde geest, maar met meer rationele argumenten redenerend, doet BRUINING [1]) een poging de gronden aan te wijzen, waarop mag worden aangenomen „dat het bestaan van den mensch niet tot den aardschen bestaansvorm is beperkt" (blz. 1). Terwijl hij de gedachte van een opstanding des vleses bij voortbaat uitsluit, zoekt BRUINING het antwoord op de vraag naar het recht van het onsterfelijkheidsgeloof allereerst op het gebied van de algemene zielkunde (blz. 43). De kern der persoonlijkheid is de ziel, die ten opzichte van het organisme een zelfstandig bestaan bezit. Maar het is niet voldoende te weten, dat deze ziel kan voortbestaan; een onsterfelijkheidsgeloof, dat waarde voor het leven zal hebben, betreft „een voortbestaan, waarbij in een Hiernamaals de verwezenlijking ligt van 's menschen waarachtige bestemming" (blz. 74). Het gaat dus om Gods bedoeling met de mens. „Zal ten opzichte van het menschdom van doel sprake kunnen zijn, dan moet worden aangenomen, dat de menschelijke geest blijvend is en zoo het doel gesteld kunnen worden in de geestelijke kracht, die de mensch door zijn werken en streven in zich kweekt en oplegt" (blz. 90).

3. DE ONSTERFELIJKHEIDSBEWIJZEN

In het algemeen is de na-reformatorische theologie zo zeer op een onderbouw van natuurlijke theologie opgetrokken en begeeft zij zich daarmee in een zodanige afhankelijkheidspositie ten opzichte van het saeculaire, redelijke, wetenschappelijke en wijsgerige denken, dat wij beter doen de vraag naar de argumenten en bewijsgronden ten gunste van het onsterfelijkheidsgeloof rechtstreeks aan wetenschap en wijsbegeerte te stellen.

Wanneer wij de vraag stellen naar de onsterfelijkheidsbewijzen, dienen wij ons ervan bewust te zijn, dat het begrip „bewijs" niet steeds dezelfde zin heeft en dat ook zij, die de onsterfelijkheid van de ziel trachten aan te tonen, dikwijls wel doordrongen zijn van het onderscheid tussen de betekenis van een bewijs in het metafysische denken en in de exacte wetenschappen. Is het bewijs in het laatste geval van demonstrerende en dwingende aard, in de metafysica is het argumenterend en zo mogelijk overtuigend. Beter dan van bewijzen zou men daarom van „gronden" kunnen spreken, die een bepaalde overtuiging kunnen steunen of bevestigen. Wij worden hieraan herinnerd door SCHOLZ, die daarmee wil voorkomen, dat als enig alternatief van het demonstrerend denken het fantaserend

1) A. BRUINING: Het voortbestaan der menschelijke persoonlijkheid na den dood (1905).

denken zou worden gezien.[1]) En wij horen STORR spreken van „a reasonable faith", dat rust op overtuigingen, eventueel postulaten, die op redelijke wijze verdedigd kunnen worden als noodzakelijk samenhangende met onze algemene overtuiging aangaande de zin van het bestaan van onszelf en van de wereld. „We must not demand in proof of immortality evidence of a kind which it is unreasonable to expect."[2])

Met welke bewijzen heeft men nu de onsterfelijkheid willen staven?

Wij schakelen bij voorbaat die bewijzen of aanwijzingen uit, die geen betrekking hebben op een persoonlijke onsterfelijkheid. Wij gaan voorbij aan die theorieën en beschouwingen, die de gedachte der onsterfelijkheid vasthouden, ook waar de persoonlijke existentie door het sterven als beëindigd wordt geacht. Niet omdat zodanige overtuigingen op zichzelf niet de moeite van nadere bestudering waard zouden zijn, integendeel: alleen reeds hun grote verbreidheid verbiedt ons ze te verwaarlozen. Maar binnen het kader van onze studie, die zich bezighoudt met het *christelijke* onsterfelijkheidsgeloof, kunnen wij er aan voorbijgaan omdat, hoe ook gedacht of voorgesteld, de toekomstverwachting in het christelijk belijden steeds betrokken is op de persoon, op het persoonlijke „ik". Zo ziet b.v. SEEBERG de hoop op eeuwige zaligheid gebonden aan de „Voraussetzung" van „die Fortexistenz des geistigen Ich des Menschen", de „geistige Sonderexistenz", de „Personalität". „Der Fortbestand dieses besonderen Wesens ist aber nur denkbar, sofern ihm die spiritualen Funktionen irgendwie bleiben."[3])

Nimmer heeft het Christendom zijn hoop gevestigd op die vorm van „onsterfelijkheids-verwachting", die dikwijls als vervanging van een tanend of verdwenen onsterfelijkheidsgeloof moet dienst doen: het geloof in het voortleven in het nageslacht, in de naam, in de familie, de stam, het volk, in de herinnering, de nagedachtenis, in de werken, de roem. Dat deze verwachtingen op zichzelf niet zonder zin zijn toont reeds het O.T., waar zij een belangrijke rol spelen. Zij hebben echter met persoonlijke onsterfelijkheid niets te maken. Hier is slechts sprake van een pseudo-onsterfelijkheid, die dikwijls samenhangt met een idealistisch vooruitgangsgeloof: wel sterft de enkeling, maar de mensheid, de cultuur, de ontwikkeling gaat voort. Dat de vertroosting, die de mens met het sterven verzoent, omdat hij mag weten niet vergeefs te hebben geleefd en een spoor achter te laten, een schijn-vertroosting is, moet met het wegvallen van het optimistische vooruitgangsgeloof wel duidelijk worden.[4]) En wij zijn van alle vertroosting volkomen gespeend, wanneer wij een radicale bestrijder van het onsterfelijkheidsgeloof als HAECKEL toch nog een z.g. „kosmische" onsterfelijkheid zien handhaven als de enig mogelijke in zijn monistische filosofie. „Denn die These von der Unzerstörbarkeit und ewigen Dauer alles seienden fällt dann zusammen mit unserm höchsten Natur-Gesetze, dem Substanz-Gesetz."[5])

Nauw aan deze opvattingen verwant, maar toch met meer metafysisch relief,

---

1) H. SCHOLZ: Der Unsterblichkeisgedanke als philosophisches Problem (1920), S. 71.
2) V. F. STORR: Christianity and Immortality (1918), p. 26.
3) R. SEEBERG: Grundrisz der Dogmatik, S. 117.
4) Zie K. HEIM: Het geloof aan een eeuwig leven, blz. 3—12.
5) E. HAECKEL: a.a.O., S. 78.

zijn de verschillende vormen van *vitalisme,* waarin het blijvende, het onsterfelijke, gezien wordt in „het leven" zelf als een immer voortgaand proces. Het sterven is een moment, een noodzakelijke voorwaarde van dit proces, het middel waardoor het mogelijk wordt, dat de natuur met haar eeuwig scheppende arbeid voortgaat. De individuën sterven opdat „het Leven" in stand wordt gehouden. Geboorte en dood zijn de twee gelijkwaardige en alternerende momenten in de voortgaande kringloop van het kosmische levensproces.

Wij vinden deze opvatting in de beschouwing van de jonge GOETHE over de natuur: „Sie schafft ewig neue Gestalten. Sie scheint alles auf Individualität angelegt zu haben und macht sich nichts aus den Individuen. Sie baut immer und zerstört immer, und ihre Werkstätte ist unzugänglich. Sie spritzt ihre Geschöpfe aus dem Nichts hervor und sagt ihnen nicht, woher sie kommen und wohin sie gehen. Leben ist ihre schönste Erfindung, und der Tod ist ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben." [1]) Ook FICHTE spreekt in dezelfde geest: „Aller Tod in der Natur ist Geburt, und gerade im Sterben erscheint sichtbar die Erhöhung des Lebens. Es ist kein tötendes Prinzip in der Natur: denn die Natur ist durchaus lauter Leben. Nicht der Tod tötet, sondern das lebendigere Leben, welches, hinter dem alten verborgen, beginnt und sich entwickelt." [2]) Het sterven der individuën, zegt D. F. STRAUSZ, is „Kraftäusserung der Gattung."

De latere vitalistische filosofieën hebben aan deze gedachten niets wezenlijks toegevoegd. Het komt steeds weer op hetzelfde neer: zij passen slechts het natuurwetenschappelijke beginsel van het behoud der energie toe op het leven, zegt SCHOLZ. [3]) Zij drukken in biologische vorm dezelfde gedachte uit, die wij ten grondslag zagen liggen aan alle pseudo-onsterfelijkheids-verwachtingen.

Toch mogen wij de winst, die de ontwikkeling der biologie in vitalistische richting gebracht heeft — wij denken hierbij in het bizonder aan het z.g. „neovitalisme" van DRIESCH e.a. — niet uit het oog verliezen. Deze winst is het inzicht in de onherleidbaarheid van het leven. De moderne biologie komt er op grond van de levensverschijnselen toe „het leven op aarde te beschouwen als een enclave, afgesloten naar de zijde van het levenloze en niet daaruit voortgekomen". [4]) Daarmee is een einde gekomen aan de voor het geloof onaanvaardbare grensoverschrijding van het materialisme, dat de levensprocessen trachtte te reduceren tot fysisch-chemische reacties. Zelfs zij, zegt WESTERMAN HOLSTIJN, die innerlijk nog het materialisme aanhangen, moeten toch toegeven „dat er *empirisch* eenige zeer kenmerkende verschillen zijn tusschen de reacties der levenlooze stof en de actie der levende organismen." [5])

Zal een discussie over het onsterfelijkheidsprobleem vruchtbaar zijn, dan zal zij, zowel in verdediging als bestrijding, betrekking moeten hebben op de *persoonlijke* onsterfelijkheid, waaronder wij hebben te verstaan „the literal survival of the individual human personality or consciousness for an indefinite

---

1) Geciteerd bij H. SCHOLZ: a.a.O., S. 24.
2) Die Bestimmung des Menschen (Reclam), S. 155.
3) H. SCHOLZ: a.a.O., S. 27.
4) J. BOEKE: Problemen der onsterfelijkheid, blz. 229 vlg.
5) A. J. WESTERMAN HOLSTIJN: Leven en Dood (1939), blz. 10.

period after death with its memory and awareness of self-identity essentially intact". [1])

Wat nu betreft de bewijzen voor de persoonlijke onsterfelijkheid zouden wij met SCHELER een vijftal wegen kunnen onderscheiden, waarlangs men deze bewijzen heeft gezocht: 1. de weg van metafysisch-rationalistische constructies, die gegrond worden in de natuur van de z.g. „Seelensubstanz"; 2. de weg van de empirie met betrekking tot de zielen van gestorvenen; 3. de weg van het zedelijk postulaat; 4. de weg van het gelovig aannemen van een openbaring; 5. de weg van de analogie-redenering. Daarnaast wil SCHELER zelf een geheel eigen weg volgen. [2])

Wij willen echter in ons overzicht van de onsterfelijkheidsbewijzen SCHELER's groepering vereenvoudigen en corrigeren. De vierde weg laten wij buiten beschouwing: dat deze uitgaat van een misverstaan van het begrip openbaring is ons reeds gebleken. Alle andere wegen vallen in twee groepen uiteen: zij vinden hun uitgangspunt in de rede of in de ervaring, ze zijn logisch of empirisch in de ruimste zin van het woord. [3]) Het zal ons blijken, dat SCHELER's eigen weg tot de empirische groep gerekend moet worden.

A. De logische bewijzen

De logische, op het redelijk denken gefundeerde bewijzen der onsterfelijkheid laten zich in twee categorieën indelen: die waarin de onsterfelijkheid een logische *conclusie* is, afgeleid uit het wezen of de inhoud van de ziel, en die waarin zij als *postulaat* moet worden aangenomen. Die, waarin zij op grond van een *analogie-redenering*, zo niet bewezen, dan toch in hoge mate waarschijnlijk wordt gemaakt, laten wij buiten beschouwing.

1. *Onsterfelijkheid als conclusie.*

Wij mogen niet uit het oog verliezen, dat de meeste en zeker de belangrijkste wijsgerige bewijsgronden voor de onsterfelijkheid der ziel op PLATO teruggevoerd kunnen worden. En dat betekent, dat wij ons moeten realiseren, wat wij BRUNNER reeds hoorden zeggen: „Alle Metaphysik ...ist der Abkömmling einer Religion und lebt viel mehr von ihren Impulsen als von seinen eigenen Gründen." [4]) Is deze stelling ten aanzien van latere denkers niet altijd gemakkelijk waar te maken, bij PLATO is het wel zeer duidelijk, dat zijn conceptie van de ziel en haar onsterfelijkheid, zoals PRINGLE PATTISON zegt, „a primary religious conviction" is. [5]) PLATO's ziels-opvatting is gebaseerd op de overtuiging van de hemelse, goddelijke oorsprong, de prae-existentie van de ziel en haar verwantschap met de Idee. [6])

---

[1]) C. LAMONT: The Illusion of Immortality (1952), p. 23.
[2]) M. SCHELER: Schriften aus dem Nachlasz I (1933), S. 397.
[3]) „Die Beweise sind entweder empirischer oder rationaler Art" (P. ALTHAUS: Die letzten Dinge, S. 92).
[4]) Zie boven blz. 133.
[5]) A. S. PRINGLE-PATTISON: The Idea of Immortality (1922), p. 35.
[6]) Zie boven blz. 63 vlgg.

Hoe verschillend de wegen ook zijn, die PLATO in zijn gedachtengangen volgt, steeds lopen zij uit op de prae-existentie, de goddelijkheid, de zelfstandigheid en prioriteit ten opzichte van het lichaam, de onvergankelijkheid en onsterfelijkheid van de ziel.

Beweegt PLATO zich op het terrein van de kenleer,dan toont hij aan, dat de mogelijkheid van het synthetisch oordeel alleen verklaard kan worden uit de herinnering, die wij hebben aan de Idee, waaraan het kwalificerend praedicaat van zulk een oordeel is ontleend. De ideeën zijn door de ziel in haar vorig bestaan aanschouwd en komen tengevolge van de waarneming der zinnenwereld langs de weg van de associatie weer in de herinnering terug. [1])

Wanneer PLATO dan met deze prae-existentie de post-existentie onmiddellijk verbindt, volgt hij de wederom in de bodem der griekse religie wortelende gedachte van de eeuwige kringloop van leven en dood, die steeds in elkander overgaan, die elkander stellen en veronderstellen. PLATO ziet — hier is een zekere verwantschap met HERACLITUS op te merken — alle dingen uit hun tegendeel ontstaan en ook weer in hun tegendeel verkeren: slapen en waken, recht en onrecht, leven en dood. [2]) Wanneer de ziel uit de onzichtbare en onlichamelijke prae-existentie in het zichtbare aardse bestaan is overgegaan, dan volgt daaruit, dat haar volgende overgang weer een in omgekeerde richting zal zijn. Prae-existentie en post-existentie zijn voor PLATO alternerende, polair verbonden begrippen. Het ligt voor de hand, dat deze gedachtengang ook weer tot een terugkeer van de ziel, een reïncarnatie dus, moet leiden. Inderdaad wordt deze gedachte breed uitgewerkt in de Phaedrus. [3]) Zij heeft echter in het Christendom weinig of geen invloed gehad.

Van veel meer betekenis bleken PLATO's ontologische bewijsvoeringen. Hun uitgangspunt is steeds de affiniteit van de ziel met de ideeën. Hoewel de ziel zelve geen idee is, bestaat er toch een zeer sterke verwantschap, die op zichzelf reeds moet leiden tot de gedachte van de onvergankelijkheid van de ziel. Maar PLATO werkt deze gedachte met verschillende argumenten nader uit.

Reeds krachtens haar begrip moet de ziel onsterfelijk zijn. Want in haar realiseert zich de idee van het leven. En aangezien een idee steeds aan zichzelf gelijk blijft en nimmer in haar tegendeel verandert, kan de ziel, die als zodanig leeft, nimmer dood zijn. Het is duidelijk, dat PLATO zich hier schuldig maakt aan een petitio principii tengevolge van een identificatie van ziel en idee. Want de onvergankelijkheid, die hij wil bewijzen, is reeds verondersteld. Zolang de ziel bestaat, draagt zij het praedicaat leven, dat uiteraard niet in dat van dood kan omslaan. Een ziel, die niet leeft, is geen ziel. Maar daarmee is nog niet aangetoond, dat het bestaan van de ziel nimmer ophoudt.

Doch ook deze onvergankelijkheid tracht PLATO te bewijzen door zich te beroepen op de eenheid en enkelvoudigheid van de ziel. [4]) De ziel kan als

---

[1]) Meno 85—86.

[2]) Phaedro 70—72.

[3]) Phaedrus 248—249.

[4]) Phaedo 78—81. Daar PLATO elders over de „delen" van de ziel spreekt en haar verdeelt in νους, θυμος en ἐπιθυμια, kan het hierboven gezegde slechts gelden voor de νους.

immateriële substantie niet samengesteld zijn. Het lichaam daarentegen, dat gelijk alle dingen in de wereld der verschijnselen een samengestelde grootheid is, wordt vernietigd door de ontbinding, het uiteenvallen in de samenstellende delen. Dit bewijs, dat staat en valt met de juistheid van de praemisse, dat vernietiging ident is met ontbinding, is steeds een van de meest overtuigende geacht, totdat het door KANT afdoende werd weerlegd. Toch bleef het ook daarna nog een rol spelen en werd het o.a. door REHMKE weer opgenomen. [1]

Meer op de functie dan op het wezen van de ziel is het bewijs gebaseerd, dat wij in de Phaedrus vinden. Daar zegt PLATO: „Iedere ziel is onsterfelijk. Want wat steeds in beweging is, is onsterfelijk; maar wat iets anders beweegt en door iets anders bewogen wordt en dus een karakter van beweging heeft, heeft ook een karakter van leven. Alleen dus het zichzelf bewegende zal, daar het zichzelf niet verlaat, nooit ophouden in beweging te zijn, maar het is voor alle andere dingen, die zich bewegen, bron en aanvang der beweging. De aanvang is echter niet geworden." [2] Dit argument is op zichzelf niet zonder betekenis inzoverre het de fysico-teleologische gedachtengang vormt, die wij van PLATO en ARISTOTELES af in iedere wijsgerige Godsleer terugvinden. Maar terecht merkt PRINGLE-PATTISON op, dat hetgeen daarmee van de geestelijke grond van de kosmos wordt gezegd, nog allerminst betrokken kan worden op de individuële ziel. [3]

Naast de wijsgerige onsterfelijkheidsbewijzen vragen ook de gezichtspunten van *natuurwetenschappelijke* zijde onze aandacht. Zo hier al geen bewijzen worden geboden, dan kan toch van aanwijzingen van de mogelijkheid of waarschijnlijkheid worden gesproken.

In het algemeen kan gezegd worden, dat de natuurwetenschap, die zich ontworsteld heeft aan de positivistische en materialistische verarming, abstractie en grensoverschrijding, met grote en vaak eerbiedige reserve en bescheidenheid de vragen ziet, waarop zij, zich houdende aan eigen wezen en methode, geen antwoord vermag te geven. Hoe weldadig klinkt tegenover de aanmatigende theorieën van de 19e eeuw een woord als dat van BOEKE: „Hoe het leven op onze aarde is ontstaan, daarvan weten wij niets. Het mysterie van het leven is voor ons even onbegrijpelijk als het voor onze voorouders was... Wat is dood? Wij weten het niet." [4] Had HAECKEL niet 40 jaar eerder over deze raadselen verklaard: „Am Ende (des 19 Jahrhunderts) dürfen wir mit berechtigtem Stolze sagen, dasz sie durch die moderne Biologie und ihren Transformismus im Prinzip gelöst sind; ja selbst viele einzelne Erscheinungen dieses wunderbaren 'Lebensreiches' sind heute so vollkommen physikalisch erklärt wie irgend ein wohlbekanntes physikalisches Phänomen in der anorganischen Natur." [5]

Wij wijzen hier slechts op enkele problemen, waarmee de moderne natuurwetenschap zich in verband met de onsterfelijkheidsvraag bezighoudt.

α De materiële onsterfelijkheid

In navolging van WEISMANN, die de onsterfelijkheid der eencelligen leerde, spreekt men menigmaal van een materiële onsterfelijkheid. Het is echter de vraag, welke betekenis deze gedachte kan hebben voor het onsterfelijkheidsprobleem. Want ten eerste moet, ook als de juistheid van WEISMANN's observaties zou vaststaan, worden opgemerkt, dat het begrip onsterfelijkheid hier alleen maar in beperkte, negatieve zin, n.l. als de afwezigheid van

1) J. REHMKE: Die Seele des Menschen (1905).
2) Phaedrus 245.
3) A. S. PRINGLE-PATTISON: o.c., p. 46.
4) J. BOEKE: Problemen der Onsterfelijkheid (1941), blz. 8, 10.
5) E. HAECKEL: a.a.O., S. 101.

een lijk, wordt opgevat. Maar, aldus o.a. LIPPSCHÜTZ, wanneer wij onder onsterfelijkheid het voortbestaan van hetzelfde levende wezen verstaan, dan moet gezegd worden, dat ook de eencelligen deze onsterfelijkheid niet bezitten, aangezien na de deling van de moedercel haar eigen bestaan heeft opgehouden. Wij kunnen daarom niet verder gaan dan het aannemen van een „onsterfelijkheid van de levende stof" (BOEKE) in het algemeen.[1]) Ten tweede is het zeer twijfelachtig of de veronderstelde onsterfelijkheid der eencelligen ons verder kan brengen in de vraag naar de menselijke onsterfelijkheid, daar immers, naar het inzicht der biologen, bij het meercellige organisme, de cellenstaat, de „Organsozietät" (SCHLEICH), juist „de dood het gevolg is van de differentiatie van de elementen, waaruit het lichaam is opgebouwd".[2]) Wij zien dan de dood als de prijs, die wij moeten betalen voor de differentiatie der lichaamscellen. Toch blijft ook in de voortplanting der meercelligen, die tenslotte ook berust op celdeling, t.w. van de geslachtscellen, de continuïteit van de levende stof bewaard. Zo spreekt BOEKE met WEISMANN van de „onsterfelijke" geslachtscellen, die de „kiembaan" van het leven vormen en die omhuld en beschermd worden door het sterfelijke organisme. Maar ook als wij op die grond met BOEKE kunnen zeggen: „wij betalen dien prijs gaarne, want wij weten, dat in ons nageslacht, in onze kinderen, de onsterfelijkheid voor ons open ligt",[3]) blijven wij toch ver verwijderd van wat het geloof onder onsterfelijkheid verstaat. Hier is slechts sprake van een onbewuste en diesseitige onsterfelijkheid, die niets gemeen heeft met de onsterfelijkheid in christelijke zin. Daarvan is ook BOEKE zich wel bewust, maar hij is van mening, dat de exacte wetenschap niet verder kan gaan. „Het brandende vraagstuk der persoonlijke onsterfelijkheid na den dood ligt volkomen buiten haar bereik en zal ook nooit door haar kunnen worden beantwoord."[4]) Toch brengen deze natuurwetenschappelijke beschouwingen ons de winst, dat zij tegenover de pogingen het leven als een chemisch derivaat van de levenloze stof te verklaren, vasthouden aan de onherleidbaarheid van het leven „als een enclave, afgesloten naar de zijde van het levenlooze en niet daaruit voortgekomen."[5])

Ook de theorieën van C. L. SCHLEICH kunnen ons in deze niet verder brengen.[6]) SCHLEICH gaat in zijn leer van de materiële onsterfelijkheid een belangrijke stap verder dan WEISMANN, die zich nog had beperkt tot de eencelligen. Hij ziet als draagster van de door WEISMANN aangetoonde onsterfelijkheid de nucleïne van de chromosomen, die SCHLEICH „das Siegel der stets konstanten Selbstigkeit des Individuums, den Petschaftsdruck der Persönlichkeit" noemt (S. 130), die langs de weg van voeding, voortbrenging en ontbinding van plant en dier en mens onvergankelijk deel hebben aan de eeuwige kringloop van het leven. „So ist die Unsterblichkeit des Menschen gerade nach der körperlichen Seite hin garantiert" (S. 11). „Der Tod löst unseren Leib nur auf bis zu den durch die Seele zusammengehaltenen, letzten Endes unsterblichen Nukleinkernen, die nur das Feuer zu zerstören vermag" (S. 129).[7]) Zo komt SCHLEICH dan tot de gewaagde hypothese, dat voeding en voortplanting in wezen éénzelfde procédé zijn: celdeling tengevolge van de bevruchting door binnendringende chromosomen. En daar de chromosomen het wezen en het karakter van de persoon dragen, gaat het menselijk leven ook in geestelijke zin onsterfelijk voort en wordt het karakter van vorige geslachten niet alleen door directe erfelijkheid, maar ook door bloemkool of varkensvlees op nieuwe generaties overgebracht. Het is duidelijk, dat deze theorieën een te zeer hypothetisch karakter dragen dan dat zij bij de biologen veel instemming zouden vinden. Toch zouden zij, indien hun juistheid kon worden bevestigd, een voorstellingsmogelijkheid kunnen bieden voor de steeds op grote denkmoeilijkheden stuitende leer van het verderf der ganse

---

[1]) Zie ook BARGE in „Het mysterie van ons bestaan", blz. 27 vlg.
[2]) J. BOEKE: a.w., blz. 116 vlg.
[3]) ibid. blz. 123.
[4]) ibid. blz. 230.
[5]) ibid. blz. 230.
[6]) Een overzicht van zijn opvattingen in: C. L. SCHLEICH, Die Weisheit der Freude und andere ausgewählte Schriften (1942), waaruit wij citeren.
[7]) Het is begrijpelijk, dat SCHLEICH op deze grond een tegenstander van de lijkverbranding moet zijn, evenals ook WEIDENMANN, die zich met voorzichtigheid op SCHLEICH beroept (Fürchte dich nicht, S. 78 ff.).

natuur tengevolge van de menselijke zonde. Intusen is SCHLEICH zich ervan bewust, dat het hier gaat om een vorm van onsterfelijkheid, waarbij aan het wezen van het onsterfelijkheidsgeloof nog geen recht wordt gedaan. Wanneer hij echter over het organisme handelt, komt hij tot positieve uitspraken, gelijk ook andere biologen, over wie wij nu te spreken komen.

β Organische onsterfelijkheid

Een belangrijke stap verder betekenen de opvattingen, die de moderne biologie ontleent aan die verschijnselen, die wijzen op de eenheid van het organisme, de onaantastbare eigenschappen van de organische individualiteit. Wanneer op het oude dualisme van lichaam en ziel, van uitgebreidheid en denken, van stof en vis vitalis, het monisme van het materialisme is gevolgd, dat tegelijkertijd pluralistisch is in zijn analyse van het levende organisme in een aantal chemische en fysische elementen en processen, waarvan de zin hunner onderlinge samenhang niet is aan te wijzen, richt tenslotte het synthetische denken van de nieuwere biologie zich weer op het geheel, wordt het wezen van het organisme in zijn harmonie, immanente doelmatigheid en geslotenheid, autostasie en finaliteit, het voorwerp van onderzoek. [1]) Het is dit organologisch georiënteerde denken van de moderne natuurwetenschap, dat nieuwe mogelijkheden meent te kunnen bieden voor een wetenschappelijke fundering van het onsterfelijkheidsgeloof.

Als een specimen van deze opvattingen van het organische noemen wij de beschouwingen van O. FEYERABEND. [2]) Zich aansluitend bij DRIESCH, VON UEXKÜLL en MORGAN ziet hij in het probleem van de „Gestalt", d.w.z. de „Einheit oder Ganzheit von Beziehungen" het punt, waarop de mechanistische en de organologische beschouwingen uiteen moeten gaan en kiest hij zeer beslist voor de laatste. Hier komt dan uiteraard weer de aristotelische „entelechie" aan de orde, de causa finalis, de „sinvolle Gestaltung", het plan, de melodie. FEYERABEND's fundamentele stelling is „dasz sinnvolle Einheitlichkeit einer Vielheit relativ unintelligenter Teile letzten Endes nur Wirkung und Ausdruck einer sinnvollen geistigen Einheit ist" (S. 18). Deze eenheid, „das gestaltende Agens der organischen Erscheinungen", is de entelechie, het „übermaterielle gestaltende Prinzip", dat werkt in de natuur en de oorsprong en drager van het zinvolle is (S. 37). Het is organisch heteronoom, in tegenstelling tot de krachten die werken in de anorganische natuur en idionoom zijn.

De consequenties van deze organologische zienswijze voor de vragen van leven en dood ziet FEYERABEND zo, dat het leven van een organisme hierdoor wordt bepaald, dat de levenloze, anorganische stof door de heteronome invloed van de entelechie anders functionneert dan zij volgens haar eigen idionome wetmatigheid zou doen en zoals zij ook inderdaad doet, wanneer het lichaam een lijk geworden is. De organische, levende substantie bevindt zich in een toestand van heteronome of organische „labiliteit" (S. 43). „Ein Organismus ist ein heteronom in planmäsziger Labilität erhaltener und in allen seinen Teilprozessen organisch gesteuerter Mechanismus" (S. 44).

Waar het nu principieel niet met het wezen der entelechie in strijd zou zijn deze „Erhaltung" onbeperkt te doen voortgaan — het regeneratievermogen bewijst dit — en waar het ook onmogelijk is een organisch gebeuren als het sterven uit anorganische beginselen te verklaren, zoals de theorieën van de „slijtage" en de „degeneratie" der cellen en de „vergiftiging" door de bijproducten der stofwisseling het doen, daar moeten wij, aldus FEYERABEND, het zo stellen, dat de entelechie zelve ook het ouder worden en sterven planmatig en organisch bewerkt. „Der Mensch stirbt nicht, weil er gealtert ist, sondern er altert, weil er sterben soll" (S. 47).

Wanneer nu de organisch-heteronome invloed, die het leven in stand gehouden heeft, ophoudt, komt de vraag op, wat dit zeggen wil. Óf het betekent, dat de entelechie, het levensbeginsel, zelf sterft, hetgeen dan weer de vraag met zich meebrengt, waarom het sterft en waardoor het geleefd heeft, welke vraag dan weer zou voeren tot het aannemen van een levensbeginsel in het levensbeginsel, dat, als geestelijk opgevat, tijd- en ruimteloos en dus eeuwig, oneindig en onvergankelijk moet zijn. Óf het betekent, „dasz das

[1]) Het is geen wonder, dat een hernieuwde belangstelling voor ARISTOTELES hiermee gepaard gaat; zie boven blz. 153.

[2]) O. FEYERABEND: Das organologische Weltbild (1939).

unsterbliche Lebensprizip sich vom Körper trennt, wie es der Glaube aller Völker und Zeiten gewesen ist" (S. 47). FEYERABEND acht deze laatste opvatting de meest aannemelijke, hoewel hij ook de eerste niet wil bestrijden. [1])

Positiever is VON UEXKÜLL, die zijn beelden bij voorkeur aan de wereld der muziek ontleent en het bouwplan (de entelechie) der levende wezens een „compositie" noemt. VON UEXKÜLL constateert, dat deze plannen, al naar de levende wezens tot hoger orde behoren, in aantal toenemen en de door hen geschapen individuën minder talrijk worden. Bij de mens is ieder individu geschapen naar een afzonderlijk plan. Dit plan, deze „gestalte", die wellicht gelijk te stellen is met PLATO's idee, aldus VON UEXKÜLL, is het onsterfelijke in de mens. „Der Plan des Einzelmenschen, d.h. seine Persönlichkeit, hat also seinen begründeten Anspruch auf Unsterblichkeit." [2]) De fundamentele vraag is immers: overleeft het draaiorgel zijn melodie of de melodie het draaiorgel? Het eerste lijkt vanzelfsprekend, maar: zou er überhaupt een draaiorgel zijn, als er geen melodieën waren? „Der Leierkasten ist seinem Wesen nach erst richtig zu begreifen, wenn man in ihm die dreidimensionale Partitur der Melodie sieht. Ohne die Melodie ist er überhaupt nicht denkbar. So ist das Groszhirn des Menschen auch nur zu begreifen, wenn man in ihm die dreidimensionale Partitur des menschlichen Geistes sieht. Somit ist die Frage nach der Unsterblichkeit eindeutig entschieden. Wie die Melodie den Leierkasten überlebt, so überlebt der menschliche Geist das Groszhirn." [3])

Het ligt voor de hand, dat wij met deze opvattingen van het entelechiale levensbeginsel zien samengaan het streven het begrip „lichaam" te ontdoen van zijn materieel gehalte, of sterker nog: de materie zelve te ont-materialiseren. Zo is voor WEIDENMANN „das Wesentliche, das Bestimmende, Formschaffende und Personschaffende im Organismus des Menschen: der geistige Leib". En hij omschrijft het sterven aldus: „der Geistleib hat sich aus dem sichtbaren Leib zurückgezogen". [4]) Over het materie-begrip spreken wij nog in het volgende hoofdstuk.

Met deze heenwijzingen naar de moderne natuur-wetenschappelijke inzichten mogen wij volstaan. Tot een oordeel moeten wij ons onbevoegd verklaren, maar wij stellen slechts vast, dat in de natuur-wetenschap tendenzen aanwezig zijn in de richting van het onsterfelijkheidsgeloof, die aan dit geloof een zekere wetenschappelijke grondslag en bepaalde voorstellingsmogelijkheden kunnen bieden. Met SCHELER delen wij echter de opvatting, dat de wetenschap ten opzichte van de metafysica altijd een secundaire rol vervult en dat haar resultaten met zeer verschillende metafysische theorieën verenigbaar zijn. Een bewijs van de onsterfelijkheid of van het tegendeel, zo meent SCHELER, kan van de wetenschap niet verwacht worden. Haar interpretaties zijn veelal symptomatisch voor de metafysische overtuigingen dienaangaande. [5])

Het inzicht, dat de ziel in haar denken, streven en voelen is aangelegd en gericht op een onvergankelijk bestaan, leidt tot wat veelal genoemd is het *psychologisch bewijs*. De begrippen instinct, drift, intuïtie, drang, verlangen, komen daarbij aan de orde.

Onloochenbaar is het bestaan van de wil tot leven, de levensdrift en de daarmee gepaard gaande afweer van en angst voor het sterven. Wil men deze levensdrift niet op de wijze van FREUD ondergeschikt maken aan en afleiden uit een primaire doodsdrift, dan is er alle grond voor de vraag of de ziel, die zulk een evidente levenswil of -drang inhoudt, niet onsterfelijk moet zijn. Wij kunnen dit bewijs voor de onsterfelijkheid der ziel ook aantreffen in de vorm

---

1) FEYERABEND deelt mee (S. 48), dat hij voornemens is de samenhang tussen lichaam en levensentelechie in een later werk te behandelen. Het is ons niet bekend of dit inmiddels is geschied.

2) J. VON UEXKÜLL: Der unsterbliche Geist in der Natur (1938), S. 92.

3) ibid. S. 95.

4) J. WEIDENMANN: Fürchte dich nicht (1944), S. 63.

5) M. SCHELER: a.a.O., S. 5 ff.

van een bewijs uit het ongerijmde, inzover het voor de ziel niet mogelijk is het niet-zijn van zichzelf te denken.

„Der ursprüngliche Lebenshunger des Menschen, die Unmöglichkeit für das Selbstbewusstsein sich vernichtet zu denken, lassen über den Tod hinaus fragen und denken", zegt ALTHAUS, die hieraan zelf allerminst een bewijs voor de onsterfelijkheid der ziel ontleent, maar er toch beschouwingen aan verbindt over de „ursprüngliche Bestimmung des Menschen zum Leben", waarop wij in ons derde deel nog moeten terugkomen. [1]

Wij zagen reeds, hoe MARITAIN, ook hierin het thomistische psychologische bewijs voerend, aan de mensen een „connaissance naturelle, instinctive de leur immortalité" toekende. Men kan ook eenvoudig spreken van de psychologische vanzelfsprekendheid van de onsterfelijkheid. Onze ziel is zodanig aangelegd, dat zij geen genoegen neemt met het feit van het sterven. Wij denken aan de mogelijk ironisch bedoelde, maar psychologisch rake woorden van GOETHE:

„Du hast Unsterblichkeit im Sinn:
Willst du uns deine Gründe nennen?
Gar wohl, der Hauptgrund liegt darin,
Dasz wir sie nicht entbehren können."

En Emerson schrijft: „The blazing evidence of immortality is our dissatisfaction with any other solution." [2]

2. *Onsterfelijkheid als postulaat*

a. Hoewel men gewoonlijk van het *theologisch „bewijs"* spreekt, menen wij, dat hier sprake moet zijn van een postulaat. Het is immers onmogelijk de onsterfelijkheid van de mens onmiddellijk uit het bestaan en het wezen van God af te leiden, op de wijze, waarop men dit kan doen uit het wezen, de kwaliteiten, de functies en inhouden, kortom de gegevenheden van de ziel. Met een redenering in de vorm van een postulaat bedoelen wij echter, dat het bestaan van God niet anders gedacht kan worden en dat het geloof in God niet anders kan functionneren, dan wanneer de mens als onsterfelijk wordt gezien. Omgekeerd betekent dit dus: is de mens niet onsterfelijk, dan kunnen wij niet in het bestaan van God geloven, althans niet in die God, die wij waarlijk God mogen noemen.

„If immortality be not true, then no God but a mocking fiend created us" (TENNYSON). [3] „If death ends all, there is no God of whom goodness, in any connotation imaginable to man, con be predicated" (FOSDICK). [4] „All that we know of God tells us that He could not drown that desire in annihilation, nor mock a longing, which we feel was planted by His own hand, with unending night", zegt WEATHERHEAD, die aldus het psychologisch bewijs en het theologisch postulaat verbindt. [5]

---

1) P. ALTHAUS: Die letzten Dinge, S. 6, 103.
2) Gecit. bij L. WEATHERHEAD: After Death, p. 22.
3) Gecit. bij PRINGLE-PATTISON: o.c., p. 184.
4) Gecit. bij C. LAMONT: o.c., p. 178.
5) L. D. WEATHERHEAD: After Death (1933), p. 22.

b. Hoewel het KANT is geweest, die de theorie der onsterfelijkheid als *ethisch postulaat* in den brede heeft uitgewerkt, vinden wij toch de gedachte, die er aan ten grondslag ligt, al bij vele anderen, ja reeds bij PLATO terug. Maar terwijl zij gewoonlijk slechts één argument naast andere vormt, meent KANT, dat alleen deze theorie in staat is de onsterfelijkheid redelijk zeker te stellen.

Nadat KANT in de „Kritik der reinen Vernunft" de weg van de logische bewijsvoering, voorzover deze zich baseerde op het wezen van de ziel, als onbegaanbaar heeft afgesloten, [1]) vinden wij zijn eigen onsterfelijkheidsbewijs in de „Kritik der praktischen Vernunft" [2]) Het menselijk willen, aldus KANT, dat door de zedewet bepaald wordt, streeft naar verwerkelijking van het hoogste goed. Maar daartoe is het nodig, dat de gezindheden volkomen in overeenstemming zijn met de zedewet. Deze overeenstemming moet, aangezien zij door het zedelijk gebod wordt geëist, dan ook werkelijk mogelijk zijn, evenals ook het bereiken van haar doel. Maar geen enkele mens is tot het bereiken van deze volkomen overeenstemming, die heiligheid, volmaaktheid betekent, tijdens zijn aards bestaan in staat. „Da sie indessen gleichwohl als praktisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins *Unendliche* gehenden *Progressus* zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und ist es, nach Principien der reinen praktischen Vernunft, nothwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Object unseres Willens anzunehmen."

Voorwaarde voor zulk een oneindige progressie is echter een in het oneindige voortdurende existentie en persoonlijkheid van hetzelfde redelijke wezen, „welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt". Is aldus de onsterfelijkheid der ziel onlosmakelijk met de zedewet verbonden, dan is zij een postulaat van de zuivere practische rede. Onder een postulaat verstaat KANT „einen *theoretischen,* als solchen aber nicht erweislichen Satz, so fern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt."

KANT maakt het groot belang van dit postulaat duidelijk: het komt tegemoet aan het gebleken onvermogen van de speculatieve rede en het houdt de heiligheid van de zedewet hoog. Dit laatste is voor KANT een religieuze aangelegenheid: men mag de heiligheid van het zedelijk gebod niet ontluisteren door het als toegeeflijk, aan onze zwakheid (Behaglichkeit) aangepast, voor te stellen. Ook mag men zich niet, wanneer men zijn verwachting richt op het onbereikbare bezit van een heilige wil, verliezen „in schwärmende, dem Selbsterkenntnisse ganz widersprechende theosophische Träume". In beide gevallen wordt het onophoudelijk *streven* naar volstrekte vervulling van de zedewet verhinderd.

c. Onmiddellijk met het ethisch postulaat samenhangend, maar toch ook weer zozeer van eigen structuur en gehalte, dat wij het een afzonderlijke plaats mogen geven, noemen wij het *persoonlijkheids-postulaat.* Voorzover wij het als een nuance van het zedelijk postulaat kunnen zien, weerspiegelt het de overgang van de objectivistische wets-ethiek, gegrond op gebod, plicht, zedewet, naar de subjectivistische waarde-ethiek.

---

[1]) Ed. Kehrbach, S. 293—341.
[2]) Ed. Kehrbach, S. 146—149.

Het persoonlijkheids-postulaat vindt zijn oorsprong in het „Verlangen nach einem unvergänglichen Wissen um jenes Erleben, das niemand hatte als wir", gelijk WENZL het uitdrukt, die de onsterfelijkheid „die Forderung nach Dauer dessen, was der Dauer wert ist", „die Forderung der Personalität" noemt. [1]) En wanneer hij dan de „Bewusztheit der Unerfülltheit des menschlichen Lebenssinnes im Falle des Endes mit dem Tode", als achtergrond van deze „Forderung" ziet, spreekt hij daarmee uit, wat in het onsterfelijkheids-denken steeds een van de krachtigste motieven is geweest en wat naar zijn positief aspect het „value argument" en naar zijn negatieve zijde het „futility argument" kan worden genoemd. [2]) Het tweede tracht de waarheid van het eerste uit het ongerijmde te bewijzen. Stelt het „value argument", dat de mens een wezen is van zo hoge waarde, dat „our own personality is an evidence of immortality", [3]) het „futility argument" wijst op de ondenkbaarheid en zinloosheid van het persoonlijkheidsleven, dat niet onsterfelijk zou zijn.

Wij mogen hier wel in de eerste plaats wijzen op FICHTE, die duidelijk het postulaat stelt: „Es kann... kein wirklich gewordenes Individuum jemals untergehen." Naast zijn uitspraak „Ich bin unsterblich, unvergänglich, ewig, sobald ich den Entschlusz fasse, dem Vernunftgesetze zu gehorchen", staat zijn overbekend prometheisch woord: „Ich hebe mein Haupt kühn empor zu dem drohenden Felsengebirge, und zu dem tobenden Wassersturz, und zu den krachenden, in einem Feuermeere schwimmenden Wolken, und sage: Ich bin ewig, und ich trotze eure Macht! Brecht alle herab auf mich, und du, Erde, und du, Himmel, vermischt euch im wilden Tumulte, und ihr Elemente alle, — schäumet und tobet, und zerreibet im wilden Kampfe das letzte Sonnenstäubchen des Körpers, den ich mein nenne; — mein Wille allein mit seinem festen Plane soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben; denn ich habe meine Bestimmung ergriffen und die ist dauernder als ihr; sie ist ewig und ich bin ewig wie sie." [4])

Dezelfde gedachte drukt GOETHE in dichtvorm uit, wanneer hij Prometheus laat zeggen:

„Ich daure so wie sie,
Wir alle sind ewig"

en van hem is ook het woord: „Die Natur ist verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen."

Wij vinden dit motief van de onvergankelijke waarde van de persoonlijkheid in talloze varianten terug en vooral in de angel-saksische litteratuur komt het zo veelvuldig voor, dat wij ons slechts tot enkele citaten beperken. Zo schrijft STORR: „The key to the whole problem of immortality lies in our consciousness of man's unique value as a moral and spiritual being... The hope of immortality is present because man feels himself to be a creature of high spiritual

---

1) A. WENZL: Unsterblichkeit; ihre metaphysische und anthropologische Bedeutung (1951), S. 8, 12.
2) C. LAMONT: The Illusion of Immortality (1952²), p. 176 sqq.
3) L. WEATHERHEAD: After Death, p. 23.
4) Deze citaten bij H. GROOS: a.a.O., S. 356.

value." [1]) En vooral wanneer het futility argument wordt gebruikt en de zinloosheid van het leven in het licht van een definitieve dood wordt gezien, klinkt krachtig het postulaat der onsterfelijkheid. Alleen door onsterfelijkheid kan het leven zijn bestemming bereiken, alleen dan heeft het menselijk leven en streven en de verwezenlijking van zedelijke waarden een zin. Deze gehele gedachtengang kan worden samengevat in de woorden van TENNYSON: „If there is no immortality, I shall hurl myself into the sea." Wanneer er geen onsterfelijkheid zou zijn, aldus TAYLOR, „all the generations of mankind are fighting a forlorn hope... our life is blind, and our death is fruitless". [2]) Terecht constateert LAMONT, dat „the futility argument ends in the depths of dispair„' en WENZL zegt: „Wenn das Leben mit dem Tode endet, steht der Mensch, der nicht instinktmäszig gebunden und geborgen ist, ständig zwischen der Gier es auszuschöpfen und zu geniessen, und der Verzweiflung." [3]) Om nogmaals TENNYSON aan te halen: „If immortality be not true ...I'd sink my head to-night in a chloroformed handkerchief and have done with it all." [4])

B. *De empirische bewijzen*

Naast de logische bewijzen in de vorm van conclusie, hypothese of postulaat, moeten wij de empirische noemen. Zij berusten op innerlijke en uiterlijke ervaringen. De empirische weg kan zeker als de oudste beschouwd worden. Wij kunnen ons moeilijk voorstellen, dat de primitieven langs een andere weg tot hun onsterfelijkheidsvoorstellingen zijn gekomen dan langs die van ervaringen en indrukken, die zij bij de verschijnselen van sterven en dood opdeden. Wij hebben hierop in ons eerste deel reeds gewezen en herinneren verder aan de beschouwingen van SCHMALENBACH. [5])

De weg van de *innerlijke ervaring* is in het algemeen die van de mystiek. Dikwijls vervaagt daarbij de grens tussen persoonlijke en onpersoonlijke onsterfelijkheid, zoals wij kunnen zien bij SCHLEIERMACHER in diens „Reden über die Religion". Nadat — voor een goed deel door de invloed van KANT's kritiek — in zijn leven het stadium was gekomen, dat „Gott und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge verschwanden" (S. 15), en hij gebroken heeft met het rationalisme en moralisme van de deïstische Aufklärungstheologie, die „die Furcht vor einem ewigen Wesen und das Rechnen auf eine andere Welt" (S. 22) als de constitutieve elementen der religie beschouwde, heeft SCHLEIERMACHER een nieuwe en onwankelbare basis voor zijn vroomheid gevonden in de „Richtung der Gemüths auf das Ewige" (S. 31), die „aus dem Innersten jeder besseren Seele notwendig von selbst entspringt" (S. 37) en die zich niet in denken of handelen, maar in „Anschauung und Gefühl" (S. 50) voltrekt. „Von innen musz sie hervorgehen" (S. 77). Deze „Anschauung des Universums", voor SCHLEIERMACHER „die allgemeinste und höchste Formel der

---

1) V. F. STORR: Christianity and Immortality (1918), p. 2, 12.
2) Gecit. bij C. LAMONT: o.c., p. 176.
3) A. WENZL: a.a.O., S. 7.
4) Gecit. bij PRINGLE-PATTISON: o.c., p. 184.
5) Zie boven, blz. 147.

Religion" (S. 55), bestaat enerzijds in „unmittelbaren Erfahrungen vom Dasein und Handeln des Universums" (S. 58), en vindt anderzijds haar practische consequentie in de „Gegenwirkung" van het zich overgeven aan, het zich verliezen in het oneindige, het streven „dasz wir durch das Anschauen des Universums so viel als möglich eins werden sollen mit ihm" (S. 131). Deze eenwording vindt plaats in het opgeven van eigen leven uit liefde tot het Universum, het prijsgeven en vernietigen van eigen individualiteit om „in einen und allen zu leben" (S. 132). „Und wenn ihr so mit dem Universum, soviel ihr hier davon findet, zusammen geflossen seid, und eine grössere und heiligere Sehnsucht in euch entstanden ist, dann wollen wir weiter reden über die Hoffnungen, die uns der Tod gibt, und über die Unendlichkeit, zu der wir uns durch ihn emporschwingen" (S. 132). En zo komt SCHLEIERMACHER dan tot zijn veelgeciteerde uitspraak: „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion" (S. 133).

Ook voor GOETHE is het voortleven van de menselijke persoon een zaak van onmiddellijke ervaring en daarom kan het ons niet verbazen, dat SCHELER een uitgesproken sympathie voor hem aan de dag legt. [1]) Hoewel SCHELER zelf van mening is, dat zijn methode tot verdediging van het geloof in een voortbestaan een geheel eigene is en zij dit in haar opzet ook is, moeten wij hem toch plaatsen naast hen, die de weg der ervaring volgen. Er is echter één belangrijk onderscheid: het is niet de leer van de onsterfelijke ziel, die SCHELER verdedigt. Integendeel: voor hem is het „eine Wesenseinsicht, dasz zu einer Person ein Leib gehört. Und darum wissen wir: *wenn* unsere geistige Person den Tod überdauert, dann ist ihr auch ein 'Leib' gewisz" (S. 47 f.); en hij kant zich uitdrukkelijk tegen een spiritualistisch onsterfelijkheidsgeloof „mit leiblosen Seelenpünktchen" (S. 48).

Hoofdzaak is echter niet het „hoe", maar het „dat" van het voortleven en dit is voor SCHELER gegrond in een „Erleben", een „Grunderfahrung". En deze ervaring bestaat hierin, dat de geestelijke persoon steeds uitgaat boven de begrenzingen in ruimte, tijd en kwalitatieve inhoud van zijn lichamelijk zijn. Wij kunnen hier spreken — al doet SCHELER dit zelf niet — van de zelftranscendentie van de persoon. Het behoort tot het wezen van de persoonlijke geest „in seinen Akten hinauszuschieszen über die Grenze des Leibes und seiner Zustände" (S. 45). Dit nu gebeurt ook in het sterven, de „Sterbensakt". Zoals de menselijke persoon zich tijdens het leven „hinausschwängt" boven haar lichamelijke toestand, zo doet zij dit ook boven het verval van haar lichaam. Dit is een dynamische acte, die tot haar wezen behoort, en waarin ook in het sterven het volle beleven en zijn van de persoon moet bestaan. „Es heisst, die Person *erlebe* sich hier *selbst* noch fortlebend. Oder einfacher, sie erlebe für ihr *Sein,* was sie während des Lebens bereits evident für ihre Akte und deren Gehalt erlebte: *Unabhängigkeit ihres Seins vom Leibe*" (S. 45).

Maar hiermee is dan ook de grens bereikt van wat filosofisch gezegd kan worden. Alleen de „Schwung" van de persoon in de dood is „unmittelbares

---

[1]) M. SCHELER: Schriften aus dem Nachlasz I, (1933).

Erleben", hij behoort tot haar „Selbsterfahrung". Verder kunnen wij niets weten. „Aber ich glaube es, dasz sie fortexistiert, da ich keinen Grund habe, das Gegenteil anzunehmen, und die *Wesens*bedingungen für das, was ich glaube, evident erfüllt sind" (S. 46). Zo is dus „das intuitive Wesensdatum", dat in de idee van het voortleven velerlei gestalte krijgt, de onmiddellijke ervaring van de *„Überschuss des Geistes über das Leben"* (S. 47). Maar, *dat* de persoon inderdaad voortbestaat, is „purer Glaube", en de vraag naar het „hoe" is „unberechtigte ehrfurchtslose Neugier" (S. 48).

De twee „Idealtypen" vanuit dit geloof ziet SCHELER in KANT en GOETHE, met een uitgesproken voorkeur voor de laatste. Komt KANT tot zijn onsterfelijkheidspostulaat op grond van de ontoereikendheid der eindige menselijke krachten ter vervulling van de oneindige plicht die de kategorische imperatief ons oplegt, GOETHE daarentegen wordt tot zijn onsterfelijkheidsgeloof gebracht door het „unmittelbare Bewusztsein des Kraftüberschusses seines Geistes", waarvoor het eindige aardse leven hem niet genoeg ruimte verschaft. SCHELER meent, dat GOETHE de waarheid het meest nabij komt. Primair is ook voor hem „das Bewusztsein des Könnens": „Jede Pflicht ist in einem können mitfundiert." Een neergang in het onsterfelijkheidsgeloof getuigt dan ook van een „Sinken des geistigen Potenzbewusztseins". „Es ist die primäre und tiefe Erfahrung einer Freiheit des Könnens unserer geistigen Existenz gegenüber den Verbindlichkeiten, die sie durch ihre Verknüpftheit mit einem irdischen Körper einging, was die wahre, fortdauernde Quelle des Unsterblichkeitsglaubens ist" (S. 51).

Als verdediger van een empirische onsterfelijkheid noemen wij nog H. SCHOLZ. [1]) Wel maakt hij onderscheid tussen intuïtieve en speculatieve grondslagen, maar de eerste, die als „gewisse Erlebnisse" worden aangeduid, zijn primair, terwijl de tweede, die speculatief uit de ervaringen worden ontwikkeld, secundair heten. „Die primären Grundlagen des Unsterblichkeitsglaubens sind die Erlebnisse der Unzerstörbarkeit des Geistes und der Kraft" (S. 75). SCHOLZ beroept zich op SPINOZA („Sentimus experimurque nos aeternos esse"), NOVALIS („Der Geist führt einen ewigen Selbstbeweis"), FICHTE („Ich bin ewig") en bovenal op GOETHE. In het „Ewigkeitsgefühl", dat de mens bezit, die zich drager weet van eeuwige waarheden, in het „Lebensgefühl", de „Energie", de „Tätigkeit", de „Dynamik", ligt de fundamentele ervaring van de onvernietigbaarheid van het ik.

SCHOLZ is zich ervan bewust, dat dit „Unzerstörbarkeitsgefühl" als permanente ervaring slechts aan de zeer grote, hoogstaande en bevoorrechte geesten eigen is. Maar daaruit blijkt dan ook, dat het gaat om een geloof van hoog gehalte, dat toch door allen ervaren kan worden, die de werkzaamheid van de geest ondervinden.

Naast de ervaring van de onvergankelijkheid van de geest noemt SCHOLZ dezelfde ervaring ten aanzien van de kracht bij „Menschen von überquellendem Lebensgefühl und überstromender Energie" (S. 77). Hiervoor zijn vooral de getuigenissen van GOETHE en FICHTE karakteristiek.

Op deze primaire ervaringen nu gronden zich de secundaire bespiegelingen,

---

[1]) H. SCHOLZ: Der Unsterblichkeitsgedanke als philosophisches Problem (1920).

die aan het onsterfelijkheidsgeloof steun geven als „innerlich geforderte" consequenties. Deze gronden zijn: de overtuiging van de metafysische betekenis der individualiteit (LEIBNIZ), het geloof aan een zedelijke wereldorde (KANT), aan de zin der geschiedenis (LESSING, LOTZE) en de verwachting der voleinding.

SCHOLZ komt dan samenvattend tot deze bepaling: „der Unsterblichkeitsglaube in dem Sinne, in welchem er ein philosophisches Problem werden kann, ist der auf den Erlebnissen und Spekulationen hochstehender und hochgesinnter Menschen aufruhende Glaube an die Ewigkeit des persönlichen Geistes" (S. 91).

Wij merken nog op, dat SCHOLZ van mening is, dat wij beter over de eeuwigheid van de geest dan over de onsterfelijkheid van de ziel kunnen spreken. De ziel is te zeer met het organisme verweven dan dat wij ons kunnen voorstellen, dat zij dit overleven zou. De geest daarentegen, die wij weliswaar ook niet anders kennen dan in verbinding met de materie, wordt als zo autonoom ervaren, dat wij hem wel in staat mogen achten het organisme te overleven. Maar dan moet met geest ook nadrukkelijk de zelfbewuste persoonlijke geest bedoeld worden. Want zonder behoud van het persoonlijke zelfbewustzijn krijgt het onsterfelijkheidsbegrip een geheel andere zin, dan wij er aan plegen te hechten.

Op *uiterlijke ervaringen,* soms zelfs experimenten, meent het spiritisme het onsterfelijkheidsgeloof te kunnen gronden. Het dient zich allereerst aan als wetenschap, maar schrijdt voort tot een filosofie en tenslotte blijkt het voor velen een religie te zijn. „Le spiritisme... reconcilie la science et la religion; il apporte de nouvelles révélations fournies par les esprits; il remplace le christianisme décadent," schreef LÉON DENIS. [1])

Dat de spiritistische litteratuur weinig aanleiding geeft met deze waardering in te stemmen, achten wij genoegzaam bekend en behoeft op deze plaats niet kritisch te worden uiteengezet. Dit wil echter geenszins zeggen, dat de spiritistische hypothese op zichzelf verwerpelijk zou zijn. Wij hebben niet de minste reden te twijfelen aan de ernst en wetenschappelijke nauwgezetheid van de grote onderzoekers op dit terrein, onder wie reeds KANT en SCHELLING gerekend kunnen worden, en van wie wij slechts de namen van GÖRRES, MYERS en MATTHIESEN behoeven te noemen naast de vele anderen, die op grond van „psychical research" tot de spiritistische hypothese meenden te moeten komen. Maar wij hebben de waarschuwing ter harte te nemen, die TYRELL richt tot allen, die in het spiritisme een vorm van religie menen te mogen zien. Het toekomstig leven, waarvan het spiritisme spreekt, heeft niets te maken met de godsdienstige onsterfelijkheid: „Supposing some finite life after death to be a fact, is there any reason why it should be a religious state?... Why should not a future life be another type of natural finite existence?" De religieuze onsterfelijkheid, waaronder TYRELL verstaat „the attainment of union with the divine", is daarmee geenszins gegeven. Maar — ook niet verhinderd of geloochend, zoals sommige al te vurige bestrijders van het spiritisme menen.

---

1) Gecit. bij H. CLAVIER: l'Expérience de la vie éternelle (1924), p. 12.

Waarom zou ook van het spiritistische voortbestaan uit niet een overgang naar de ware onsterfelijkheid mogelijk zijn? [1])

De lichtzijde van het spiritisme en van het psychical research in het algemeen, zo meent TYRELL, is in ieder geval, dat tegenover ongelovig materialisme en scepticisme het zicht wordt geopend op een andere wereld dan de zichtbare. Dat hiervan veel te verwachten valt voor het christelijk geloof lijkt ons voorlopig twijfelachtig, gezien de metafysische speculaties, waartoe men in deze kringen pleegt te komen. Ook de beschouwingen van een kritisch denker als TYRELL geven ons in deze niet veel hoop, wanneer hij tot de conclusie komt, dat de menselijke persoonlijkheid „extends beyond the limits of its atomic consciousness and reaches out, potentially, to that for which the ordinary name is God." [2]) Dan zeggen wij met HEIM: „Het is altijd nog maar een betrekkelijke horizonverruiming." [3])

Daarom heeft ook de bekende uitspraak van DRIESCH, dat één enkele onbetwistbare verschijning van een overledene voor de aardse mens meer zou betekenen dan alles wat tot dusverre de gehele cultuur, met inbegrip van de filosofie, voor hem betekend heeft, maar een zeer betrekkelijke waarde. [4]) En ook SCHELER, die van mening is, dat de empirische bewijsvoering door contact met de zielen van gestorvenen, wanneer zij althans tot stellige resultaten zou voeren, „eine der besten, die sich denken läszt, ja die vollkommenste schlechthin" zou zijn, moet daarbij toch de reserve maken, dat deze resultaten altijd blootstaan aan een veelheid van interpretaties, die steeds afhankelijk zijn van „intuitive Wesenseinsichten". [5])

Hoewel wij bij de weergave van de verschillende onsterfelijkheidsbewijzen hier en daar een kritische kanttekening hebben gemaakt, is het ons toch geenszins om een „Auseinandersetzung" te doen. Het is zeer wel mogelijk, dat wij bij een kritische behandeling van het wetenschappelijk-wijsgerig onsterfelijkheidsprobleem met PRINGLE-PATTISON tot de conclusie zouden komen, dat de bewijsgronden zoals ze door en in het voetspoor van PLATO worden aangevoerd, „singulary unconvincing" en „frankly fantastic" zijn; [6]) of met WESTERMAN HOLSTIJN de redenering op grond van de zichzelf gelijkblijvende idee van het leven „volkomen onzin" zouden moeten noemen. [7]) En wij zouden ten aanzien van de natuurwetenschappelijke en natuurfilosofische bewijzen onze volstrekte onbevoegdheid nog eens moeten onderstrepen. Het is mogelijk, dat wij met STORR zouden kunnen zeggen: „The evidence of human survival is cumulative. It consists of a number of converging lines of argument which, taken in their totality, provide a satisfactory foundation for the belief." [8]) Maar het zou ook kunnen zijn, dat wij met LAMONT juist in de veelheid en verscheidenheid der

---

1) G. N. M. TYRELL: The Personality of Man (1948), p. 27 sq.
2) ibid. p. 284.
3) K. HEIM: Het geloof aan een eeuwig leven, blz. 20.
4) H. DRIESCH: Wirklichkeitslehre (1917), S. 323.
5) M. SCHELER: a.a.O., S. 401.
6) A. S. PRINGLE-PATTISON: o.c., p. 44.
7) A. J. WESTERMAN HOLSTIJN: a.w., blz. 59.
8) V. F. STORR: o.c., p. 26 sq.

argumenten een „indication of the weakness of the whole case for a future life" moesten zien. [1]) Een zodanige behandeling ligt evenwel niet op onze weg.

4. DE VERHOUDING

Wij hebben een blik geslagen in de verschillende wetenschappelijke en wijsgerige onsterfelijkheidstheorieën, waarin het vooral gaat om de onsterfelijkheid van de menselijke ziel of geest, en wij moeten thans de vraag stellen welke betekenis dit onsterfelijkheidsgeloof heeft voor de dogmatiek en hoe het zich verhoudt tot de opstandingsboodschap.

Wanneer wij deze vraag trachten te beantwoorden wordt het ons wel bizonder duidelijk van hoe grote betekenis de onderscheiding is, die wij maakten tussen filosofisch en theologisch, tussen metafysisch en eschatologisch denken. Het komt er in de discussie over opstanding en onsterfelijkheid ten zeerste op aan, dat wij enerzijds nauwlettend waken voor de handhaving van dit principiële onderscheid, opdat wij niet in conflict komen met de regel, dat alleen het vergelijkbare vergeleken kan worden, en dat wij anderzijds inzien hoezeer BRUNNER's „Gesetz der Beziehungsnähe" zich doet gelden, opdat wij in staat zijn vast te stellen waar het metafysisch denken met het eschatologische in contact of in strijd is en het eerste zich door het laatste moet laten corrigeren.

Onze vraag naar de betekenis van het onsterfelijkheidsgeloof voor de dogmatiek en naar de verhouding van onsterfelijkheids- en opstandingsgeloof vereist dus tweeërlei behandeling en leidt tot een tweeledig antwoord.

In de eerste plaats moeten wij ons bezig houden met de onsterfelijkheidsleer voorzover zij gegrond is in een redelijk, wetenschappelijk en wijsgerig inzicht in het wezen van de mens. Van deze leer kunnen wij met BRUNNER zeggen: „Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele gehört nicht in die Bibel und darum auch nicht in den Christusglauben. Das ist eine philosophische oder eine heidnische Lehre, die falsch oder richtig sein mag. Sie geht uns nichts an." [2])

Inderdaad: „falsch oder richtig", voor het christelijk belijden heeft het metafysisch onsterfelijkheidsgeloof geen betekenis. Het behoort tot de anthropologische vooronderstellingen, waarvan het kerygma onafhankelijk is en waarop het ook geen invloed oefent. Wij hebben hier te maken met een vrucht van het metafysisch denken, waarvan wij het eigen recht, de eigen weg en de eigen uitkomsten hebben te aanvaarden en te erkennen. Dit denken gaat uit van de gegevenheden van het mensenleven, de ziel, de geest, de zedewet, de persoonlijkheid, de ervaring. Langs de weg van redenering, logisch concluderend of postulerend, van analyse en descriptie der innerlijke en uiterlijke ervaringen, komt het tot inzichten en voorstellingen, die het als vooronderstellingen met zich meebrengt, wanneer het wordt geconfronteerd met het bijbels kerygma. Zij bieden de uitdrukkingsmiddelen en voorstellingsmogelijkheden voor de geloofsverkondiging. Zij kunnen „falsch oder richtig" zijn, maar wanneer wij met deze beide mogelijkheden ten volle ernst maken, dan moeten wij er ook rekening mee houden, dat het oordeel kan luiden „richtig".

---

1) C. LAMONT: The Illusion of Immortality, p. 182.
2) E. BRUNNER: Drei Predigten vom ewigen Leben (1942), S. 17.

Het is in ieder geval een misverstand, wanneer men meent, dat het de bijbelse openbaring is, die hier zou kunnen uitspreken: „falsch". Wij moeten nog eens herhalen: de openbaring tast het recht van het redelijk denken niet aan. Het Woord Gods klinkt ook daar, waar op goede wetenschappelijke en wijsgerige gronden de onsterfelijkheid van de ziel wordt verdedigd.

Wij kunnen slechts het vergelijkbare vergelijken. Dat betekent, dat wij de leer van de onsterfelijke ziel slechts kunnen vergelijken met die anthropologische vooronderstellingen, die het voorstellings- en uitdrukkingsmateriaal bieden voor de eschatologische verwachtingen van de Bijbel. Ook deze anthropologische opvattingen worden bepaald door menselijk inzicht in het wezen, de samenhang, de functies en de waarde van ziel en lichaam. Zij liggen in hetzelfde vlak als de voorstelling van de onsterfelijke ziel en ook hier moet gezegd worden, dat het kerygma ze niet bepaalt noch er door bepaald wordt. De openbaringswaarheid is geen openbaring van fysisch-metafysische waarheden. Maar dit betekent, dat ook van de anthropologische vooronderstellingen van het opstandingsgeloof hetzelfde geldt als van de leer der onsterfelijke ziel: zij kunnen „falsch oder richtig" zijn. Wij mogen het bijbelse opstandings-kerygma niet bij voorbaat binden aan het „richtig" van de anthropologische opvattingen inzake het subject van de opstanding. Het is ons trouwens reeds gebleken dat de anthropologische vooronderstellingen van de Bijbel lang niet zo eenvoudig en doorzichtig zijn als menigmaal wordt voorgegeven. Wij constateerden in de voorstellingen en omschrijvingen van het wezen van de mens belangrijke variaties en verschuivingen. Het is de vraag of de begrippen mens, ziel, lichaam, vlees, geest, enz. inderdaad zo gebruikt worden, dat zij slechts ruimte laten voor de gedachte der opstanding. Wij moeten daar aanstonds uitvoeriger over spreken.

Maar ook als wij aannemen, dat de anthropologische vooronderstellingen van de Bijbel de onsterfelijkheid van de ziel uitsluiten, is het toch een misverstand te menen, dat in de discussie over de tegenstelling tussen onsterfelijkheid en opstanding het wezenlijke en beslissende zou zijn gezegd, wanneer men de anthropologie van de Bijbel tegenover die van de filosofie heeft gesteld. Dit misverstand komt zowel dáár aan het licht, waar men de superioriteit van de bijbelse voorstellingen vindiceert, omdat ze tot de openbaring zouden behoren, als ook daar, waar men voor de juistheid van deze voorstellingen steun zoekt bij die wetenschappelijke en wijsgerige opvattingen, die sterke nadruk leggen op de psycho-somatische eenheid van de menselijke persoonlijkheid. Tracht men in het ene geval het redelijk denken te toetsen aan wat ten onrechte als openbaringswaarheid wordt beschouwd, in het andere geval meent men de openbaringswaarheid te kunnen bevestigen door de uitkomsten van het menselijk denken. In beide gevallen schuilt misverstand ten aanzien van de verhouding tussen openbaring en rede, tussen eschatologisch en metafysisch denken.

Het is zaak, dat wij dit aspect van het probleem opstanding-onsterfelijkheid, dat wil dus zeggen: voor zover het zich bezighoudt met de anthropologische voorstellings- en uitdrukkingsmiddelen, consequent verwijzen naar het terrein waar het thuis hoort: het metafysisch denken. Dáár, en niet in de theologie, wordt de vraag beslist welke voorstelling „falsch oder richtig" is. De dogmaticus kan zeggen: „sie geht uns nichts an".

Hiermee willen wij niet zeggen, dat deze vraag ons in het geheel niet zou aangaan. De homo dogmaticus is een abstractie; de gelovige is een mens, die niet alleen dogmaticus, maar ook metafysicus is. Wanneer ZELLWEGER de vraag of het voor de Christen van belang is zich met de wijsgerige onsterfelijkheidsproblemen bezig te houden, aldus beantwoordt: „Wer im biblischen Sinn nach dem Geheimnis von Tod und Auferstehung forscht, darf darum an diesen Gebieten nicht vorbeigehen", [1]) dan moge het „darum" zo worden verstaan, dat het ons inderdaad ten diepste interesseert, tot welke voorstellingsmogelijkheden het nadenken over het wezen van de mens, over de verhouding van lichaam en ziel, van geest en stof, van tijd en eeuwigheid, ons voert. Wij kunnen niet ontkennen, dat hier wetenschappelijke en wijsgerige vraagstukken liggen, waaraan wij voor onze kennis van het geheel der werkelijkheid niet kunnen voorbijgaan zonder in een onvruchtbaar agnosticisme te vervallen.

Daarom kunnen wij het niet geheel eens zijn met GROOS, die in zijn overigens boeiende beschrijving van de tegenstelling tussen idealistisch onsterfelijkheidsgeloof en christelijke opstandingsprediking zegt: „Es ist unmöglich, dasz der Christ sein Christentum abstreift und wie jeder andere Mensch Metaphysik treibt und sich nach Gründen für eine von Christus unabhängige Fortdauer umsieht; denn dies ist nicht nur ein merkwürdiges Nebeneinander, sondern ein direkter Widerspruch. Der Glaube an Christus setzt voraus, dasz es sonst absolut keinen Weg gibt." [2]) Waarom is het een terzijde-stellen van zijn Christendom, wanneer een Christen zich „wie jeder andere Mensch" met metafysica bezighoudt? In alle redelijk denken is de Christen nu eenmaal niet anders dan „jeder andere Mensch". GROOS zou gelijk hebben, wanneer de verkondiging van een „Fortdauer" tot de christelijke boodschap behoorde, in Christus gegrond en buiten Christus niet mogelijk zou zijn. Maar de Bijbel predikt in 't geheel geen „voortbestaan". Dit wordt in de Bijbel doorlopend verondersteld, ja zo vanzelfsprekend geacht, dat het zeker niet aan Christus gebonden is en evenzeer wordt toegekend aan hen, die buiten of zelfs tegenover Hem staan. In één opzicht heeft GROOS echter gelijk: tegenover de metafysische „gronden" voor dit voortbestaan moet de Christen wel uiterst kritisch staan. Het zal ons nog blijken, hoe dikwijls het metafysisch denken zich aan grensoverschrijding schuldig maakt, het „Gesetz der Beziehungs-nähe" vergeet en een „von Christus unabhängige Fortdauer" gelijkstelt of vergelijkt met de bijbelse eschatologische heilsverwachting. Hier zullen wij de scheidslijn tussen metafysisch en bijbels denken moeten handhaven. En hiermee komen wij aan het volgende punt.

In de tweede plaats — en hier ligt het wezenlijke dogmatische probleem! — gaat het om de vraag naar de eschatologische betekenis van opstanding en onsterfelijkheid. Terwijl de discussie zich menigmaal blijft bewegen in het vlak van de fysisch-metafysische vooronderstellingen en voorstellingsmogelijkheden en de tegenstelling tussen opstanding en onsterfelijkheid voornamelijk gelegen ziet in bepaalde overtuigingen aangaande het wezen, de functie, de betekenis en de waarde, hetzij van het lichaam, hetzij van ziel of geest, ligt, naar wij menen, de voor de dogmatiek beslissende vraag in een geheel ander vlak: het eschatologische, in de zin waarin wij dit woord gebruiken.

De bijbelse opstandings-prediking moge dan al van metafysische vooronderstellingen gebruik maken — geen enkele prediking kan daarbuiten — in wezen getuigt zij van het werk Gods en de daarin gelegen verhouding van God tot de mens en van de mens tot God. Zij verkondigt het heil, dat God bewerkt voor en in en aan de mens, wiens leven is geworden tot dood en die uit de dood weer tot leven mag opstaan. Het gaat hier om een louter eschatologische boodschap, waarover alleen theologisch gesproken kan worden. Het gaat om

---

[1]) E. ZELLWEGER: Was wissen wir vom ewigen Leben? (1947), S. 15.
[2]) H. GROOS: a.a.O., S. 308.

heils-openbaring, heils-verwezenlijking, heils-belofte, van God uit; om heils-verwachting van de mens uit gezien.

Willen wij met dit opstandingsgeloof het onsterfelijkheidsgeloof vergelijken, dan geldt wederom de regel, dat wij slechts het vergelijkbare kunnen vergelijken. Dat wil dus zeggen, dat wij hier spreken over het onsterfelijkheidsgeloof voorzover het zich als heils-verwachting voordoet. Dat het onsterfelijkheidsgeloof gebruik maakt van de metafysische voorstelling van de onsterfelijke ziel of geest, is daarbij van ondergeschikt belang. Wezenlijk is het antwoord, dat het geeft op de vragen naar de verhouding van de mens tot God; naar de mogelijkheid het onsterfelijk leven in de mens en in de kwaliteiten en eigenschappen van het mens-zijn te verankeren; naar de wijze waarop de mens het goddelijk heil kan deelachtig worden.

Zo moeten wij dus zowel over opstanding als over onsterfelijkheid en over hun onderlinge verhouding op tweeërlei wijze spreken: metafysisch en eschatologisch. In het ene geval gaat het om de wijze, de vorm, de mogelijkheid van het toekomstig bestaan, in het tweede om het heil, dat in de verwachting van opstanding of onsterfelijkheid ligt besloten.

Deze dispositie loopt tot op grote hoogte parallel aan de onderscheiding tussen algemene opstanding en opstanding der gelovigen of rechtvaardigen. Ook ALTHAUS constateert hier „zwei verschiedene Auferstehungs-Gedanken", en hij omschrijft het verschil als volgt: de algemene opstanding, die in het N.T. overal — uitgesproken dan wel stilzwijgend, zoals bij Paulus — wordt verondersteld, is niet anders dan „neutrale Wiederbelebung, blosze Voraussetzung für Heil und Unheil; noch nicht Ausdruck der Entscheidung, sondern nur Voraussetzung für sie"; de opstanding der gelovigen betekent „Anteil an der Auferstehung Jesu Christi, begründet in der Lebensgemeinschaft mit ihm, in dem Empfang seines Geistes." In het ene geval is het de opstanding ten oordeel, in het andere de opstanding ten eeuwigen leven; de ene is het gevolg van Gods algemeen scheppingshandelen, de andere het werk van de Heilige Geest in Christus. Nu is weliswaar ook het scheppingswerk het werk van de Heilige Geest, maar niettemin moet gezegd worden „dasz die Heils-Auferstehung, das Auferstehen mit Christo, nach Gehalt und Begründung etwas völlig anderes ist als die allgemeine Auferweckung der Toten". [1]

Het verschil tussen beide opstandingsbegrippen kan ook op deze wijze worden omschreven, dat wij het ene in verband brengen met het sterven, het andere met de dood. Wij lopen hiermee reeds vooruit op wat wij nog nader zullen uiteenzetten, [2] maar mogen op deze plaats toch wel het volgende vaststellen:

Het sterven is een gegevenheid, een empirische werkelijkheid, een algemeen menselijk verschijnsel. Het is het waarneembare einde van het aardse leven, voor gelovigen zowel als voor ongelovigen. Het plaatst beide voor de vraag naar de mogelijkheid van een nieuw bestaan. *Dat* dit nieuwe bestaan na het sterven zal volgen, is voor de Christen een zekerheid op grond van Gods blijvende bemoeienis, Zijn voortgaande geschiedenis met de mens, die vooral in het begrip van het „oordeel" tot uitdrukking komt. Voor het redelijk denken kan

---

1) P. ALTHAUS: Die letzten Dinge, S. 110 ff.

2) Zie beneden, blz. 276.

het — de als onderstroom nawerkende religieuze overtuigingen en verlangens buiten beschouwing gelaten — tot een zekerheid worden op grond van het inzicht in de immanente gegevenheden van het mensenleven, die vooral in het begrip van de „ziel" hun cristallisatiepunt vinden. Maar voor beide gaat het om het leven aan de andere zijde van de stervenskloof. *Hoe* dit nieuwe bestaan gedacht en voorgesteld kan worden, is het probleem, dat in de tegenstelling onsterfelijkheid—opstanding ligt opgesloten. En dit is in wezen een metafysisch probleem, dat zich bezig houdt met gegevenheden en voorstellingsmogelijkheden, gelijk het immers zijn uitgangspunt vindt in een gegevenheid: het sterven.

De dood is niet gegeven. Hij is niet waarneembaar, maar wordt verkondigd en beleden als de vijand van het leven. Hij is geen verschijnsel, geen empirische, maar een eschatologische werkelijkheid. Dat wil zeggen: de dood is een uitspraak, een kwalificatie, die alleen God geeft. Dood is een praedicaat van de menselijke existentie tegenover God. Dood is *het* onheil bij uitstek. En het heil, dat tegenover de dood wordt gesteld, waarin de dood wordt te niet gedaan, is het leven, het eeuwige leven. Of wij dit eeuwige leven mogen bezitten door opstanding dan wel door onsterfelijkheid is het eschatologische probleem, dat ons nog zal bezighouden. Maar in ieder geval is het duidelijk, dat over deze vraag van dood en leven nog niets is beslist, wanneer wij over het probleem opstanding—onsterfelijkheid in metafysische zin tot klaarheid zijn gekomen. Dat is de wezenlijke verwantschap tussen onze probleemstelling en die welke zich beweegt om de vragen van de algemene opstanding en de opstanding tot heil.

Hier wordt ook de betekenis van onze onderscheiding tussen tweeërlei vorm van anthropologie in de Bijbel bizonder duidelijk. Met deze twee anthropologische denkwijzen hangen de beide probleemstellingen inzake onsterfelijkheid en opstanding onmiddellijk samen. De eerste raakt het terrein van de anthropologie van de Bijbel, de vragen van lichaam en ziel, de tweede sluit aan bij de bijbelse anthropologie, heeft te maken met de mens als beeld Gods, als schepsel, als zondaar, en dus in wezen alleen met God.

a. Onsterfelijkheid en opstanding als voorstellingsmogelijkheid (de metafysische vraag)

Onze eerste vraag is dus hoe wij ons het voortbestaan, het nieuwe bestaan na het sterven, hebben te denken en of het gezien moet worden als gevolg van opstanding of van onsterfelijkheid.

In de Bijbel en in het bijbelse denken staat het voortbestaan zonder meer vast. Het staat even vast als het bestaan van God en hangt daar ook onmiddellijk mee samen. Want tot het wezen Gods behoort Zijn bemoeienis met de mens, het wezen van Zijn openbaring is Zijn ontmoeting, Zijn geschiedenis, Zijn handelen met de mens in zelfmededeling, in liefde en oordeel. En het mensenleven bestaat in zijn verhouding tot God in gehoorzaamheid of in goddeloosheid.

Het is voor het bijbelse denken eenvoudig een ondenkbaarheid dat deze verhouding, deze bemoeienis, deze „geschiedenis", door het sterven zou worden beëindigd. Even onmogelijk, even „dwaas" als de mens is, die zegt „Er is geen

God" (Ps. 14 : 1), even „dwaas" wordt hij genoemd, die zijn leven slechts ziet binnen de grenzen van het aardse bestaan (Lc. 12 : 13—21). Nimmer en nergens wordt de mens losgemaakt van zijn verhouding tot God, ook niet door het sterven (Ps. 139 : 7—12). De gedachte, dat het sterven ooit zou kunnen leiden tot het volkomen niet-zijn, dat ooit met het sterven alles „uit" zou zijn, is aan heel de Bijbel vreemd. Ook de vertroosting, die deze gedachte zou kunnen brengen, kent de Bijbel niet. Daarom is de wezenlijke verschrikking van de sjeol niet, dat God er *niet* is, maar juist dat Hij er wèl is (Ps. 139 : 8; Spr. 15 : 11), en men Hem tóch moet missen, dat men Hem er niet looft (Ps. 6 : 6; 30 : 10; 115 : 17; Jes. 38 : 18), dat men er Zijn goedertierenheid niet kent (Ps. 88 : 12, 13; Jes. 38 : 18). Dit God-verlaten en God-vergeten bestaan is niet het einde, maar de negatieve modus van de verhouding tot God en daarom duister en dood. Daarom kan Paulus zeggen, dat wij de „beklagenswaardigste van alle mensen" zouden zijn, indien wij alleen voor dít leven onze hoop op Christus gesteld hebben, hetgeen het geval zou zijn indien er geen doden worden opgewekt en dus ook Christus niet is opgewekt (1 Kor. 15 : 16—19). Beklagenswaardig zouden wij zijn, niet omdat dit leven het enige zou zijn — dat zouden wij toch niet te weten komen en wij zouden troost kunnen putten uit de woorden van EPICURUS: de dood heeft niets verschrikkelijks, want zolang wij er zijn is de dood er nog niet en als de dood er is zijn wij er niet meer — maar juist omdat het sterven ons zou brengen in het bestaan der doden, d.w.z. het bestaan zonder God, maar daardoor juist in de meest ellendige Godsverhouding, de verlorenheid. [1]) „De angst voor de dood is niet angst voor de vernietiging — was die er maar! — maar voor de verantwoording." [2]) Nogmaals: het voortbestaan staat voor het bijbelse denken ontwijfelbaar en onwrikbaar vast.

Wanneer wij dit inzien, kunnen wij ook het eigenaardige gebruik van het begrip onsterfelijkheid bij LUTHER verstaan. [3]) Dat LUTHER de leer van de onsterfelijke ziel uit de scholastiek overneemt zal ons niet in verwarring brengen, wanneer het ons duidelijk is dat hij „statt der metaphysischen eine neue, theologische Begründung der 'Unsterblichkeit' " aan de orde stelt, waarmee een theologische opvatting van het begrip „ziel" gepaard gaat. Wij zagen reeds, dat „ziel" in theologische zin betekent: de door God geschapen en aangesproken mens. [4]) Welnu, „weil Gott den Menschen angeredet hat, ist eine ewige, unzerstörbare Beziehung in Kraft getreten. Als 'Seele' in diesem Sinne, als Gott-Bezogener, als Gott-Verantwortlicher, ist der Mensch 'unsterblich' ". Dat betekent, „dasz seine Gottes-Beziehung ihrem Wesen nach ewig, unauslöschlich ist." Om het in LUTHER's eigen woorden uit te drukken: „Wer aber oder mit wem Gott redet, es sei im Zorn oder in der Gnade, derselbe ist gewisslich unsterblich. Die Person Gottes, der da redet, und das Wort zeigen an, dasz

1) Bizonder lezenswaardig is in dit verband wat BAUHOFER schrijft over atheïsme en God-lozen-beweging, die juist door hun bestaan de onmogelijkheid van het zijn-zonder-God en de „Unentrinnbarkeit der Gottesfrage" bevestigen! (Maske und Ebenbild, S. 18 ff.) Deze gedachte vinden wij trouwens reeds bij CALVIJN: Inst. I, 4.
2) H. J. HEERING: De opstanding van Christus (1946), blz. 96.
3) Wij volgen hier P. ALTHAUS: Unsterblichkeit und ewiges Sterben bei LUTHER, S. 20 ff.
4) **Zie boven, blz. 193 vlg.**

wir solche Kreaturen sind, mit denen Gott bis in Ewigkeit und unsterblicher Weise reden wolle." [1])

ALTHAUS heeft op grond van deze uitspraak van LUTHER staande gehouden, dat deze eeuwige Godsverhouding zowel in bonam als in malam partem opgevat moet worden. Hij stelt zich daarmee tegenover STANGE, die in LUTHER's woorden alleen de verzekering van het eeuwige leven vindt. ALTHAUS betoogt daarentegen, dat ook die betrekking van God tot de mens, die in Zijn toorn tot uiting komt, tot deze eeuwige verhouding behoort. „Schon wenn er 'im Zorne' spricht, ist ein ewiges Verhältnis begründet". Het gaat bij LUTHER om een „Gewiszheit der Unaufhebbarkeit, der Unentrinnbarkeit der in diesem Reden gesetzten Gottesverhältnisses, eine Ewigkeitsgewiszheit, die nicht zugleich Heilsgewiszheit ist... Nicht erst des *gnädige* Reden Gottes, sondern sein Reden als solches (das nicht durchweg als Gnade verstanden werden kann) verbürgt die Ewigkeit der darin gesetzten Gottesbeziehung, bedeute sie nun Heil oder Unheil." Het leven na de dood kan zowel eeuwig leven als eeuwige dood zijn.[2])

KORFF, die de gedachten van ALTHAUS overneemt — hij noemt diens uitdrukking: onsterfelijkheid van de Godsverhouding „zeer gelukkig" — vat het hierboven gezegde aldus samen: „De Godsverhouding is altijd onsterfelijk, onvergankelijk, ook als ze niet door Christus is bepaald. Ieder mensch staat in de verhouding tot God. Dat is het wezen van den mensch: niet, dat hij met rede begaafd is, of iets van dien aard, maar dat hij in de verhouding tot God staat. Ieder mensch wordt in dit leven door God aangesproken. Niet alleen de Christen, maar ieder mensch. Dit pas geeft ons den rechten blik op de wereld der menschelijke religie en het leven van de menschen om ons heen: de mensch moet God antwoord geven... Ieder mensch staat in de verhouding tot God en deze verhouding tot God is onvergankelijk (KORFF verwijst hier naar Luc. 20 : 38). Ik ben gaarne bereid, om in plaats van de ongewone uitdrukking: onsterfelijkheid der Godsverhouding, te spreken van de onsterfelijkheid van den mensch, mits daaronder niet verstaan worde een aangeboren qualiteit van den mensch, maar een omstandigheid, die hieruit voortvloeit, dat de mensch in betrekking staat tot God." [3])

Wanneer wij dus zo onsterfelijkheid als voortbestaan opvatten, is over haar betekenis en waarde nog niets gezegd: zij kan zowel een belofte als een dreiging inhouden. Zij is nog niets anders dan de ruimte, waarin Gods geschiedenis met ons zich voortzet, tot ons heil of tot ons onheil. Zij heeft in zichzelf geen waarde.

Dit bedoelt ook DE ZWAAN, als hij zegt: „Paulus onderstelt dergelijke bestaansvormen in al zijn brieven, maar meent dan ook geen oogenblik, dat hiermee de groote vraag naar den zin der wereld minder dreigend geworden zou zijn." De motivering van DE ZWAAN is ons echter veel te „grieks" gedacht: „Indien immers bewezen wordt, dat de 'natuur' zich ook een eindweegs in voor ons niet dagelijks waarneembare bestaansvormen uitstrekt, is daarmee alleen het probleem wat groter geworden. Wat in den kringloop eener z.g. natuur ontstaat,

1) W.A. 43, 481, 32 ff.
2) P. ALTHAUS: a.a.O., S. 22 f.
3) F. W. A. KORFF: Onsterfelijkheid (1946), blz. 18 vlg.

moge dan ook nog ijl-stoffelijk voor een tijd blijven bestaan, het zal noodzakelijk in dien kringloop weer even spoorloos en zinloos vergaan als het was gekomen. Dat hebben de Grieken al helder doorzien." [1]) Maar dat was niet de grote vraag, waarmee Paulus te worstelen had; niet het probleem van de kwantitatieve duur van het voortbestaan hield hem bezig, niet dáárom noemt hij ons in een voortleven zonder Christus de „beklagenswaardigste van alle mensen", dat dit bestaan eenmaal weer zal vergaan, maar het enige waarom hij „zucht" en waarnaar hij „haakt" is: „als wij maar bekleed, en niet naakt zullen bevonden worden" (2 Kor. 5 : 3). Hoe dit echter ook zij, één ding staat voor Paulus evenzeer als voor alle andere bijbelschrijvers vast: na het sterven is het met de menselijke existentie — en dat wil zeggen: met het staan van de mens voor God — geenszins afgelopen.

Wij mogen dus zeggen, dat in de Bijbel inderdaad van onsterfelijkheid, opgevat in de zin van het voortbestaan van de verhouding tussen God en mens, sprake is. Maar dat wil geenszins zeggen, dat wij daardoor verplicht zouden zijn de wetenschappelijk-wijsgerige opvattingen en argumenten inzake de onsterfelijkheid te aanvaarden. Dat de dogmatiek er nimmer mea gebaat kan zijn, wanneer zij zich baseert op metafysische bewijsgronden, maar daardoor in een noodlottige afhankelijkheidspositie gebracht wordt, is ons reeds duidelijk geworden. En wij zien dit ook inderdaad gebeuren, wanneer zij de onsterfelijkheid der ziel met metafysische argumenten tracht te verdedigen. Want deze argumenten, die haar krachtens haar eigen wezen niet ter beschikking staan, kan ze slechts als geleende wapens („Lehnsätze") gebruiken, die haar ieder ogenblik kunnen worden afgenomen. De verdedigers van de onsterfelijkheid der ziel verkeren in een wankele positie, wanneer zij de basis van het onsterfelijkheidsgeloof door PLATO, KANT of FECHNER laten leggen en dan moeten ervaren, hoe deze basis door FEUERBACH of HAECKEL wordt weggeslagen. Het christelijk geloof kent geen andere grond voor de onsterfelijkheidsverwachting, dan het geloof in Gods blijvende bemoeienis met de mens. Daarom kan deze verwachting ook onverminderd worden gehandhaafd, wanneer wetenschap en wijsbegeerte op deugdelijke gronden tot een ontkenning van de onsterfelijkheid der ziel zouden moeten komen. Want ook dan — of liever: juist dan — zal het christelijk geloof blijven uitspreken, dat het God is, die aan de mens, „ook al is hij gestorven" (Joh. 11 : 25), een nieuw bestaan wil geven. Tegenover de anthropologische vooronderstellingen met betrekking tot sterven en voortbestaan kan het geloofsdenken tot op grote hoogte onbekommerd zijn weg gaan.

Deze onbekommerdheid nu komt hierin tot uitdrukking, dat het christelijk geloof spreekt van opstanding. Het opstandingsgeloof staat niet in tegenstelling tot de onsterfelijkheidsverwachting, maar het maakt deze verwachting ondergeschikt aan het geloof in de souvereiniteit van de Schepper. Het opstandingsgeloof betekent ten opzichte van de metafysische onsterfelijkheidsleer „die Korrektur, die durch die Glaubenserkenntnis am rationalen Erkennen vollzogen wird." [2]) Het ontkent noch bevestigt de uitkomsten van het redelijk denken,

[1]) J. DE ZWAAN: Paulus als geestelijk hervormer (1932), blz. 22.
[2]) E. BRUNNER: Offenbarung und Vernunft, S. 378.

maar ook daar, waar dit denken tot onsterfelijkheid meent te mogen concluderen, moet het geloof volhouden, dat leven en existentie alleen maar mogelijk zijn krachtens het scheppings-handelen Gods. Dat deze correctuur moet worden aangebracht op het onsterfelijkheidsgeloof, voorzover dit zich baseert op een autonome, immanente levenskracht, een onvergankelijkheid van de ziel krachtens eigen onvervreemdbaar wezen, maakt enerzijds de opstandingsgedachte onmisbaar in de dogmatiek, maar betekent anderzijds ook, dat een aldus gecorrigeerd onsterfelijkheidsgeloof door de dogmatiek niet behoeft te worden geweerd of bestreden.

Het is niet zonder belang hier te wijzen op het onmiddellijk verband tussen scheppings- en opstandingsgeloof. Want ook van het scheppingsgeloof geldt, dat het de genetische vragen, de problemen van erfelijkheid en evolutie, onbekommerd aan het redelijk denken kan overlaten, dat het de verklaringen van het ontstaan van een nieuw individu uit het leven van de ouders rustig kan aanvaarden, maar niettemin van een nieuwe schepping moet spreken, inzoverre het nieuw geboren leven door God als een eigen „ik" in het aanzijn wordt geroepen, het leven als een „verleend" leven wordt ontvangen en het mens-zijn als een existeren-voor-God eerst mogelijk is krachtens het aangesproken-worden door God. Evenzo kan ook het nieuwe bestaan na het sterven slechts als een nieuwe schepping gezien worden, het wordt opnieuw „verleend", het kan nimmer het gevolg zijn van een „habitus" van de mens, maar slechts van een „actus" van God. Deze actus die ten aanzien van het aardse leven schepping wordt genoemd, heet ten aanzien van het voortbestaan opstanding, of liever nog: opwekking.

Wanneer wij aldus tot de conclusie geleid worden, dat opstanding en onsterfelijkheid in de zin van het voortbestaan van de menselijke existentie elkander geenszins behoeven uit te sluiten en dat er binnen het christelijk belijden zeker ruimte is voor het onsterfelijkheidsgeloof als de verwachting dat ook na het sterven een nieuwe morgen zal dagen, dan hebben wij de vraag naar de verhouding van onsterfelijkheid en opstanding nog maar zeer ten dele besproken. Het ging nog slechts om het „dat" van het voortbestaan, waarvoor weliswaar opstanding de meest adaequate uitdrukking is, maar dat toch ook niet ten onrechte onsterfelijkheid kan worden genoemd.

Vragen wij nu naar het „hoe" van dit voortbestaan, dan wordt de vraag of wij van opstanding dan wel van onsterfelijkheid of van een synthese tussen beide hebben te spreken voornamelijk bepaald door een tweetal problemen, die trouwens onmiddellijk samenhangen: het gaat enerzijds om de anthropologische vraag naar het subject van het voortbestaan, en anderzijds om de vraag naar de toestand, waarin de voortbestaande existentie onmiddellijk na het sterven komt te verkeren. Deze tweeledige problematiek stelt ons voor verschillende vragen: is het de ziel (of de geest) dan wel de gehele mens naar ziel en lichaam, die voortbestaat? Is het alleen de ziel, hoe ontvangt deze ziel dan die lichamelijke gestalte, die onmiskenbaar in het opstandingsgeloof wordt verondersteld? En van welke aard is dit opstandingslichaam? Is het materieel hetzelfde lichaam, dat bij het sterven achterblijft en tot ontbinding komt, en betekent de opstanding, dat dit lichaam eenmaal — ten jongsten dage — weer met de ziel wordt verenigd, hoe moeten wij ons dan de toestand van de voortbestaande ziel, de tussentoestand dus, denken? Bezit echter ook de voortbestaande existentie na het sterven lichamelijkheid, hoe kunnen wij ons deze dan voorstellen en is de

toestand, waarin de aldus lichamelijk voortbestaande mens verkeert, definitief, of moet zij als voorlopig opgevat worden? Wat kan in dit laatste geval dan nog de „opstanding" ten jongsten dage betekenen?

Wanneer wij aan de hand van deze vragen de bijbelse gegevens onderzoeken, blijken verschillende opvattingen naast elkaar voor te komen.

1. In de eerste plaats is er reeds in het O.T. het probleem van de voorstelling der doden als *„refaim"*. Nog steeds is het moeilijk vast te stellen, wat de anthropologische zin van dit begrip is. De pogingen langs godsdiensthistorische en etymologische weg tot oplossing van dit probleem te komen, kunnen ons niet veel verder helpen, wanneer wij de vraag stellen welke anthropologische voorstellingen aan de opvattingen aangaande de refaim ten grondslag liggen. Godsdiensthistorisch moge LODS gelijk hebben, wanneer hij de refaim gelijkstelt met het „dubbel", de dodenziel, uit andere religies. Maar van de bizondere betekenis en macht, die deze „zielen" bezitten, hetzij in gunstige, hetzij in gevaarlijke zin, is in de voorstelling der refaim niets overgebleven. En wanneer LODS, met een beroep op Ps. 16 : 10; 30 : 4; 86 : 13; Spr. 23 : 14; Job 33 : 18, 22, 30, deze „ziel", die naar de sjeol gaat, gelijkstelt met de nefesj, miskent hij het wezen van de nefesj, die ongetwijfeld ook in deze teksten het geheel van de menselijke persoon, het „ik", ziel zowel als lichaam, omvat. [1]) Met de „zielen" uit andere religies kan de nefesj niet gelijkgesteld worden. Daarom heeft OBBINK gelijk, als hij de vraag: „Worden de dooden in het O.T. 'zielen' genoemd?" ontkennend beantwoordt. [2])

Maar wanneer het dan niet de nefesj is, die in de refaim voortleeft, maar anderzijds toch, zoals ook OBBINK betoogt, de gehele mens in de sjeol vertoeft — „'t Zijn geen zielen of geesten, maar *menschen* daar in de scheol. Met dezelfde eigenschappen begaafd als de menschen op aarde, alleen dat ze *dood* zijn... Zoo min als men in den levenden mensch het lichamelijke van het onstoffelijke heeft weten los te maken, zoo min vermag men het dáár" [3]) — dan blijft toch de vraag aan welke anthropologische voorstelling wij daarbij moeten denken. Het zal enerzijds niet mogelijk zijn deze vraag te beantwoorden zonder daarbij de primitieve voorstellingen te hulp te roepen, maar anderzijds blijven wij ook dan nog staan voor de logisch onvoorstelbare verhouding en samenhang tussen deze voortlevende „mens" en het in het graf geborgen lijk. De „Widerspruch", die ook EICHRODT constateert zonder hem te kunnen oplossen, wordt nog sterker, wanneer eenmaal de dode mens in de sjeol gedacht wordt, terwijl men toch ook de gedachte niet loslaat, dat hij zich in het graf bevindt. Het is dan ook niet anders dan een noodoplossing, wanneer men het woord refaim algemeen door „schaduwen" of „schimmen" weergeeft. „The

---

1) A. LODS: o.c., p. 82 sv.

2) H. TH. OBBINK in Theol. Studiën 1907, blz. 238—260; ook in Keur uit de verspreide geschriften, blz. 60—83, waaruit wij citeren.

3) ibid. blz. 80 vlg. Zo ook EICHRODT: „Was aber im Grabe weiterlebt, das ist nicht eine Seele, die schon im lebenden Menschen vorhanden war, sondern der ganze Mensch,... Es ist also nicht ein Teil des lebenden Menschen, sondern ein Schattenbild des ganzen Menschen, das weiterlebt." (Theol. des a.T. II, S. 114).

inhabitants of this gloomy underworld are neither souls nor bodies, but shades." [1]) Anthropologisch laat zich daarbij echter weinig denken.

Ook de etymologie biedt weinig uitkomst. De algemeen gebruikelijke afleiding van rafah, zwak, week, krachteloos zijn, wordt bestreden door OESTERLEY, die op grond van de verschijnselen van voorvaderverering, dodencultus en necromantie aantoont, dat men de doden oorspronkelijk allesbehalve zwak en machteloos beschouwde. Daarom legt OESTERLEY verband tussen de refaim en het geslacht van reuzen van dezelfde naam, dat vermeld wordt in Gen. 14 : 5; 15 : 18—20; Joz. 12 : 4; Dt. 2 : 10, 11, 20, 21 e.a. Dan zijn de refaim aanvankelijk een soort heroën-figuren geweest, van wie bijstand en vooral genezing verwacht werd, hetgeen OESTERLEY temeer aannemelijk tracht te maken door de naam af te leiden van rafa' = helen, genezen, terwijl hij bovendien wijst op de samenhang tussen de vallei der Refaim en het dal van Hinnom (2 Sam. 5 : 18—22; Joz. 15 : 8; 18 : 16), waarvan de naam later als aanduiding van de verblijfplaats der gestraften zou worden gebruikt. [2])

Al met al kunnen deze beschouwingen ons niet helpen een inzicht te krijgen in het wezen der refaim. Eén ding is echter duidelijk: dat aan de doden in het O.T. een voortbestaan wordt toegekend in een vorm, die weliswaar niet zonder misverstand te wekken onsterfelijkheid der ziel kan worden genoemd, maar zeker niet met opstanding in verband wordt gebracht. Een vreemde, onvoorstelbare, schaduwachtige gedaante, onmiddellijk met het aardse lichaam verbonden en toch weer los daarvan te denken, is het subject van het voortbestaan.

2. In de tweede plaats zullen wij moeten bedenken, dat de aansluiting van het Nieuwe Testament bij het Oude in vele gevallen niet onmiddellijk, maar slechts via het *Jodendom* is te vinden.

Daar wij met PILCHER van „the extraordinary variety of eschatological conception" in het Jodendom kunnen spreken, [3]) behoeft het ons niet te verbazen, dat wij hier naast elkaar de opstanding der doden en de onsterfelijkheid der ziel aantreffen. Hoewel, volgens BOUSSET, het opstandingsgeloof, ondanks Dan. 12, aanvankelijk nog bleef sluimeren — in de Makkabeeëntijd schijnt het zelfs te verzwakken — breekt het zich in Henoch en IV Ezra weer baan. [4]) „In die dagen zal de aarde hen, die in haar verzameld zijn, teruggeven, en ook de sjeol zal teruggeven wat zij ontvangen heeft en de hel zal geven wat zij verschuldigd is. De Uitverkorene zal in die dagen op zijn troon zitten" (Hen. 51 : 1—3). „De aarde geeft weer wie daarin rusten, het stof laat los wie daarin slapen. De kamers geven de zielen terug, die hun toevertrouwd zijn. De Hoogste verschijnt op de rechterstoel. Dan komt het einde en het erbarmen vergaat" (IV Ezra 7 : 32 vlg.).

Wij laten de verschillende aspecten van het Joodse opstandingsgeloof, de divergerende, maar toch ook vaak weer gecombineerde opvattingen van een algemene opstanding en een opstanding der rechtvaardigen, van een opstanding

---

1) E. T. LORD: o.c., p. 36.
2) W. O. E. OESTERLEY: Immortality and the unseen World (1921), p. 63—79.
3) C. V. PILCHER: The Hereafter in Jewish and Christian Thought (1940), p. 74.
4) W. BOUSSET: Die Religion des Judentums (1926^3), S. 270 ff.

tot een nieuw aards leven en tot een bestaan van geheel andere, hemelse orde, de voorstellingen van Paradijs en Gehenna, thans rusten.

Het is ons er slechts om te doen aan te tonen, dat naast en in combinatie met dit opstandingsgeloof ook het geloof in de onsterfelijkheid der ziel ingang vindt in het Jodendom. Over omvang en aard van de hellenistische invloed op deze ontwikkeling — BOUSSET slaat deze invloed hoog aan en ziet haar vooral in het individualistisch karakter van de hellenistische vroomheid [1]) — wagen wij niet te oordelen. Vast staat in ieder geval, dat naast het op de messiaanse aeon en de jongste dag gerichte opstandingsgeloof een andere verwachting opkomt, die het oordeel over en de scheiding tussen goeden en bozen onmiddellijk na het sterven laat plaats vinden, terwijl het lichaam in het stof blijft rusten.

Daartoe wordt dan het begrip ziel ingevoerd. Twee mogelijkheden doen zich ten aanzien van het lot van de ziel voor: óf haar lot is van voorlopige aard en zij wacht in een „tussentoestand" op de dag van opstanding en gericht, óf haar lot is blijvend beslist en dan wordt de opstandingshoop secundair, zo niet overbodig. Het O.T. kent geen van deze beide mogelijkheden. Het kent slechts de sjeol als de sombere verblijfplaats van alle doden, waaruit eerst de opstanding hen kan redden.

In het Jodendom verliest de sjeol of Hades meer en meer de betekenis van algemeen dodenrijk en wordt de naam doorgaans alleen in malam partem gebruikt en vereenzelvigd met Gehenna, dat eerst de aanduiding is van een van de twee afdelingen in de sjeol. En het Paradijs, of Abrahams schoot, aanvankelijk de andere afdeling van de dodenwereld, wordt haar tegendeel. Onmiddellijk na het sterven bereikt de mens de hem toekomende plaats (cf Hand. 1 : 25), hetzij voorlopig, hetzij definitief. [2])

Het is duidelijk, dat dit lot alleen aan de geest of de ziel — beide begrippen worden in het Jodendom promiscue gebruikt [3]) — kan worden toegeschreven. Talloze teksten bevestigen dit. „Hun gebeente zal in de aarde rusten en hun geest zal veel vreugde smaken" (Jub. 23 : 30). „De zielen der rechtvaardigen zijn in Gods hand en geen kwaad kan hen bereiken" (Wijsh. 3 : 1). „Wo dieser Gedanke in der Form der Vergeltung unmittelbar nach dem Tode auftritt, wo eine Scheidung der Geister angenommen wird und der Hades sich in Paradies und Hölle spaltet, entsteht auch eine andere Anschauung vom Wesen des Menschen. Der unendlich wichtigere Teil im menschlichen Wesen wird nun die Seele oder der Geist, das Innenleben des Menschen. Die Seele ist sein unsterblicher Teil, der Teil, auf dessen Geschick alles ankommt, den Leib kann man fahren lassen." [4])

Weliswaar heeft het opkomende onsterfelijkheidsgeloof de opstandingshoop niet noemenswaardig verzwakt. Het heeft wellicht de opstandingsverwachting hier en daar op de achtergrond gedrongen door de volle aandacht te richten op de tussentoestand, maar een ontkenning van de opstanding op grond van

---

1) W. BOUSSET: Die Religion des Judentums (1926[3]), S. 289 ff.
2) C. V. PILCHER: o.c., p. 81 sqq.
3) Zie boven, blz. 161.
4) W. BOUSSET: a.a.O., S. 401.

een exclusief onsterfelijkheidsgeloof en een principieel dualisme van lichaam en ziel is tot een kleine hellenistische kring beperkt gebleven. In de theologie van het Jodendom krijgt de leer van de opstanding gaandeweg de plaats van een dogma. Het Schmone Esre richt zich tot „God, die de doden opwekt", en in krachtige uitspraken worden zij, die de opstanding loochenen, veroordeeld.

Maar dat neemt niet weg, dat in de wereld, waaraan de nieuw-testamentische openbaring ten deel viel, de gedachte van de onsterfelijke ziel of geest bekend en vertrouwd was. Wanneer men soms al te gemakkelijk grieks-hellenistische invloeden in het N.T. meent te mogen constateren, vergete men niet, dat deze invloeden dikwijls reeds door de theologie van het Jodendom waren heengegaan en daar reeds innig met het Joodse denken waren samengesmolten.

3. Wij worden hierdoor wel tot enige voorzichtigheid gemaand voor categorische uitspraken, die de gedachte van de onsterfelijke (= voortbestaande) ziel geheel en al vreemd achten aan het *Nieuwe Testament*. En het blijkt dan ook, dat inderdaad enkele teksten kunnen worden aangewezen, die getuigen van een onmiddellijk na het sterven voortgaand leven, teksten, waarop men zich steeds pleegt te beroepen, wanneer het onsterfelijkheidsprobleem in het geding is. Wij denken hier aan:

Lc. 16 : 19—31. Hier doet zich allereerst de vraag voor, of wij dit verhaal normatief mogen achten voor Jezus' opvattingen inzake het lot der gestorvenen. Dikwijls maakt men zich al te gemakkelijk van de schijnbare discrepantie tussen deze schildering en de voorstellingen, die wij elders vinden, af door te verklaren, dat wij hier (waarom juist hier?) met een voorstelling te maken hebben, die Jezus zelf eigenlijk niet accepteerde, maar die Hij slechts gebruikte om zich aan te passen aan de gedachtenwereld van zijn omgeving (zo o.a. NIKOLAINEN, RENGSTORF, BIETENHARD). Dat de leidende gedachte van de prediking in deze pericoop in geheel andere richting gaat dan een schildering van de toestand na het sterven geven wij volledig toe — al is men het ook over de pointe van deze prediking lang niet eens —, maar wij zien geen aanleiding tot de veronderstelling, dat het hier door Jezus getekende beeld niet zou overeenstemmen met zijn eigen voorstellingen. Wel kunnen wij enige plastische uitdrukkingen — Abrahams schoot, de pijnigingen, de dorst — als beeldspraak beschouwen; hoe kan men trouwens zonder beeldspraak over onzienlijke dingen spreken? Maar wij kunnen de gedachten van het oordeel, de scheiding tussen zaligheid en verderf, de ontmoeting met de levende Abraham (cf Mc. 12 : 26), tot de positieve bestanddelen van Jezus' gedachtenwereld rekenen.

Lc. 23 : 43. Wij kunnen aan het meeste, wat over deze veelomstreden tekst gezegd is, voorbijgaan. De problematiek, waarmee men deze tekst pleegt te omringen, hangt ten nauwste samen met de bezwaren tegen de voorstellingen in Lc. 16 : 19—31. Wanneer wij echter de woorden van Jezus eenvoudig lezen en horen, zoals ze hier staan en vooral vragen, hoe de misdadiger, tot wie ze gericht werden, ze moest verstaan, dan kan het niet anders of wij horen hier drie ondubbelzinnige verzekeringen: heden, met Mij, in het Paradijs. Vooral wanneer wij Jezus' woord zien tegen de achtergrond van de bede van de

misdadiger in het voorafgaande vers, krijgt het „heden" een zeer bizonder accent. Ziet de misdadiger uit naar de jongste dag, het laatste oordeel, Jezus verkondigt het heil reeds voor het heden, onmiddellijk na het sterven (men vergelijke Joh. 11 : 23 vlgg.).

Mc. 12 : 18—27 par. In deze pericoop spreekt Jezus wel zeer duidelijk en uitdrukkelijk over het voortleven der gestorvenen. Een aanpassing aan de voorstellingswereld van zijn tijd behoeven wij hier allerminst te veronderstellen, eerder nog zijn er bepaalde tegenstellingen. Wel zou men kunnen spreken van aanpassing aan de rabbinistische betoogtrant, die bepaalde waarheden put uit teksten, die in feite over iets totaal anders handelen, zoals wij ook Paulus zien doen. Maar al moge dit formeel ook hier het geval zijn — de aangehaalde woorden uit Ex. 3 hebben inderdaad niets te maken met het leven der gestorvenen — naar inhoud en wezen wordt hier wel degelijk de diepste grond van het onsterfelijkheidsgeloof gepeild: Gods blijvende bemoeienis met hen, wier God Hij is. „Hij is geen God van doden, maar van levenden", Wie „de Schriften" verstaat en „de kracht Gods" kent (Mt. 22 : 29), gelooft ook in de „onsterfelijkheid der Godsverhouding".

Het merkwaardige is echter, dat Jezus hier voor dit voortbestaan de term „opstanding" gebruikt. Dit gebruik wijkt zeker af van de wijze, waarop doorgaans over opstanding gesproken wordt. Maar wanneer LOHMEYER min of meer spijtig opmerkt, dat de zin van de oerchristelijke opstandingsgedachte in deze pericoop niet te vinden is, dan zouden wij liever omgekeerd willen opmerken, dat de zin van Jezus' opstandingsgedachte, zoals zij hier tot uitdrukking komt, in het latere Christendom niet te vinden is! Het schijnt, zegt LOHMEYER, „als sei hier die von Jesus bejahte Auferstehung unmittelbar an den Tod gebunden, als bedeute Auferstehung nur den Übergang von dem irdischen zu einem transzendenten Leben." Wij moeten daarop antwoorden: dat schijnt niet zo, dat *is* zo. Dat blijkt vooral uit de toevoeging bij Lc.: „want voor Hem leven zij allen" (Lc. 20 : 38). GOULD spreekt van „continued life". Tegenover de Sadduceeën, die zulks ontkennen, wil Jezus volhouden, niet alleen dat er een opstanding zijn zal, maar ook dat er een opstanding *„is"*.

Mc. 9 : 2—13. Ondanks de vele exegetische moeilijkheden, die deze pericoop biedt, en die men met een visioen-hypothese (zoals BOUSSET en MICHAELIS) zeker niet overwint, mag toch in ieder geval gezegd worden, dat wij hier de overtuiging uitgedrukt vinden, dat ook Mozes en Elia tot de levenden behoren. Over hen had God zich immers op bizondere wijze ontfermd (Dt. 34 : 5 vlg; 2 Kon. 2 : 11 vlg.). En het is Jezus, die deze bizondere ontferming bij uitstek geniet. Zo wijst deze geschiedenis reeds ver uit boven de onsterfelijkheid in de zin van voortbestaan alleen: het gaat om de hemelse heerlijkheid en SEVENSTER meent, dat het daarbij vooral de praeëxistentie geldt. [1]) Wij moeten hier vele vragen laten liggen, maar wijzen nog in het bizonder op vs. 10, waar blijkt, dat de discipelen eigenlijk nog niet weten, wat de betekenis van het begrip „opstanding" is, zodat wij moeten concluderen, dat het voortbestaan van Mozes

1) G. SEVENSTER: De Christologie van het N.T. (1946), blz. 105.

en Elia door hen niet, zoals Jezus het in de hiervoor besproken pericoop deed, als „opstanding" werd beschouwd. Wel kan gezegd worden, dat de verschijning van deze twee figuren de discipelen aan het nadenken heeft gebracht over de nog onbegrijpelijke, mysterieuze komende opstandingsheerlijkheid, waarvan zij nu een glimp hadden aanschouwd.

Eén ding mag op grond van de besproken teksten worden vastgesteld: in de evangeliën — althans in de synoptici — vinden wij onmiskenbaar de overtuiging van een onsterfelijk leven, dat onmiddellijk op het aardse leven aansluit. Ook waar het begrip opstanding in dit verband wordt gebruikt, dienen wij deze betekenis van dit begrip wel te onderscheiden van de zin, die het gewoonlijk in dogmaticis heeft.

De vraag is nu, of wij het recht hebben hier van de onsterfelijkheid van de ziel te spreken. Welke anthropologische voorstelling kunnen wij verbinden aan het „leven" van Abraham, Izaäk en Jacob, aan het „zijn" van de misdadiger in het Paradijs, aan het lot van Lazarus en de rijke man? Vooral in het laatste geval is de schildering wel zeer lichamelijk, terwijl toch uit Lc. 16 : 31 blijkt, dat wij hier nog niet te doen hebben met een opstanding „uit de doden". Wordt daarentegen in Mc. 12 : 23, 25 wèl van „opstanding" gesproken, dan wordt van de opgestanen gezegd, dat zij zijn „als engelen in de hemelen". Er is dus niet veel aanleiding van de „zielen" van deze gestorvenen te spreken.

En toch is deze opvatting uit het Jodendom aan Jezus niet geheel vreemd geweest. Wij moeten hier wijzen op het bekende woord *Mt. 10 : 28,* volgens STEUR „de eenige plaats, die rechtstreeks en uitsluitend de onsterfelijkheid der ziel vermeldt". [1]) Nu is dit in de zin, waarin STEUR de onsterfelijkheid der ziel bedoelt, n.l. als eigenschap „van nature", „naar haar aard" van de ziel, niet bijbels gedacht. Wanneer de mens mag voortbestaan, is dat uitsluitend het werk van God. Daarom behoeft het ons niet te verbazen, dat het „leven" van Abraham, Izaäk en Jacob als het gevolg van de opstanding, of liever nog: van het feit „dat zij opgewekt worden" (Mc. 12 : 26) wordt gezien: ook de onsterfelijkheid als voortbestaan is niet anders mogelijk dan door opstanding en in geen geval krachtens natuur, aard of eigenschappen van de ziel.

Niettemin vinden wij toch in Mt. 10 : 28 de opvatting, dat met de dood van het lichaam de dood van de ziel niet samenvalt. Wij geven SEVENSTER gaarne toe, dat het voortleven van de ziel allerminst de pointe van deze tekst vormt, hetgeen ook duidelijk blijkt uit het zwijgen over de ziel in de parallele tekst Lc. 12 : 4, en dat de klemtoon ligt op de tegenstelling tussen de vrees voor mensen en de vrees voor God, maar toch moet ook SEVENSTER erkennen, dat wij in dit woord van Jezus — althans bij Mt. — „een zeker voortbestaan van de ziel" vinden, en, zo vervolgt hij, „dat wordt waarschijnlijk ook, wanneer er elders van een tussentoestand sprake is, verondersteld". Maar van dit voortbestaan moet dan ook gezegd worden: „Het is een bepaalde wijze van 'bestaan', dat in zichzelf nog niets begerenswaardigs heeft, dat nog allerminst een definitieve verlossing, bevrijding is, maar waarin het leven van de mens een zekere

---

[1]) K. STEUR: a.w., blz. 84.

voortgang heeft, opdat daarvan straks bij de opstanding der doden het uiteindelijk oordeel voltrokken kan worden". 1)

Een andere tekst, die in dit verband genoemd moet worden, is *Lc. 12 : 20:* „Gij dwaas, in deze eigen nacht wordt uw ziel van u afgeëist." Als bewijs, dat hier het voortbestaan van de ziel verondersteld is, kan deze tekst niet dienen, maar wel achten wij het vermoeden gerechtvaardigd, dat hier gedacht is aan de ziel, die aan het lichaam wordt onttrokken en haar jenseitige lotsbeschikking tegemoet gaat.

Deze gedachte menen wij ook te mogen lezen in *Hand. 1 : 25*, waar van Judas gezegd wordt, dat hij van het apostelschap is vervallen „om naar zijn eigen plaats te gaan". Dit kan niet anders verstaan worden dan in dezelfde zin, waarin ook van Lazarus en de rijke en van de misdadiger aan het kruis de plaats wordt aangekondigd, waar zij na het sterven terecht komen.

En tenslotte wagen wij het nog te wijzen op het kruiswoord: „Vader, in Uwe handen beveel Ik mijn geest" *(Lc. 23 : 46)* en het daaraan verwante woord van de stervende Stefanus: „Here Jezus, ontvang mijn geest" *(Hand. 7 : 59)*. Wij moeten ten aanzien van het kruiswoord wel voorzichtig zijn, daar Jezus hier een psalmwoord op de lippen neemt (Ps. 31 : 6), waar stellig iets anders bedoeld wordt, gelijk in de andere teksten van het O.T. waar sprake is van het „terugkeren", „terugnemen" en „geven" van de geest, maar het blijft toch de vraag of Jezus' eigen gedachten niet de invloed hebben ondergaan van de in het Jodendom gangbare overtuiging van het voortleven van de individuele „geest". En ten aanzien van Stefanus durven wij dat met meer vrijmoedigheid veronderstellen.

Hoe schaars ook de teksten zijn, die ons licht kunnen verschaffen, wij menen toch wel te mogen zeggen, dat zij ons waarschuwen tegen een al te gemakkelijke antithese tussen opstanding en onsterfelijkheid. Weliswaar wordt de opstanding nergens uit het oog verloren, weliswaar blijkt, ook wanneer wij de voortlevende mens „ziel" of „geest" mogen noemen, een zekere lichamelijke gedaante niet te ontbreken, maar toch mogen wij concluderen, dat de verwachting van een onsterfelijkheid der ziel in de zin van een voortbestaan na het sterven, losgedacht van het aardse lichaam, aan de evangeliën (en de Handelingen) niet vreemd is.

4. Ook ten aanzien van *Paulus* zullen wij ons moeten hoeden voor een al te simplistische gedachtengang. Wij hebben er boven reeds op gewezen, dat ook voor Paulus de onverbrekelijkheid, de „onsterfelijkheid" der Godsverhouding vaststaat. De menselijke existentie, zowel waar zij onder het oordeel staat, als waar zij in Christus-gemeenschap leeft, wordt na het sterven voortgezet. Wij noemen enige teksten, die in de litteratuur over dit onderwerp dikwijls terugkeren:

2 Kor. 5 : 1—9. In deze pericoop, die aan de exegese bizonder zware eisen stelt, mogen wij toch in ieder geval lezen, dat het sterven, als de afbraak van

1) J. N. SEVENSTER: Leven en dood in de Evangeliën, blz. 135.
id. : Het begrip psyche in het N.T., blz. 19 vlg.

de „aardse tent", als „ontkleding", een ambivalente betekenis heeft. Enerzijds valt het te duchten als overgang naar de toestand der „naaktheid", die immers eerst door de parousie kan worden opgeheven; anderzijds kan Paulus tóch naar het verlaten van het lichaam verlangen, om bij de Heer zijn intrek te nemen. Het is hier niet de plaats deze tegenstrijdigheid tot een oplossing te brengen, — aangenomen dat zij oplosbaar zou zijn — maar wel mag worden vastgesteld, dat hier van een onmiddellijk na het sterven intredende bestaanswijze gesproken wordt.

1 Kor. 5 : 5. Dit vers stelt ons eveneens voor vele vragen, waaraan wij op deze plaats moeten voorbijgaan. Is het reeds moeilijk vast te stellen, wat Paulus bedoelt met het „verderf" van het vlees, dat stellig een praegnanter zin heeft dan alleen het vergaan, het „afbreken" van de aardse tent, waar het immers het werk van de satan is, minstens even problematisch is het gebruik van het begrip „geest". Dat de „dag des Heren" ook de opstanding brengt en dat dus het „behouden" van de geest niet zonder lichaam wordt gedacht, mogen wij wel als zeker aannemen. Maar wij kunnen ons niet onttrekken aan de indruk, dat Paulus toch ook aan een voortbestaan van deze geest gedacht heeft na het „verderf" van het vlees. In dat geval zou deze tekst de enige plaats in zijn brieven zijn, waar het subject van het voortbestaan als πνευμα wordt aangeduid. Dit moet ons enerzijds wel voorzichtig maken, maar past anderzijds toch geheel in het kader van de Joodse theologie van die tijd.

2 Kor. 12 : 2—4. Zonder op het voortbestaan te doelen, geeft deze tekst toch een aanwijzing, dat Paulus weet van de mogelijkheid van een bestaanswijze los van het lichaam, waarbij wij dan het begrip σωμα in die zin hebben te verstaan, waarin het, parallel aan dat van σαρξ, vaker door Paulus wordt gebruikt als aanduiding van het stoffelijk, vleselijk, vergankelijk element van het mens-zijn. [1])

Fil. 1 : 21—24. In deze verzen wordt, nadrukkelijker nog dan wij reeds in 2 Kor. 5 : 8 zagen, uitgesproken, dat het heengaan in het sterven voert tot de gemeenschap met Christus. Over de heilsbetekenis van deze verwachting spreken wij later. Maar, gelijk in 2 Kor. 5 dit „intrek nemen bij de Heer" plaats vindt na het „verlaten van het verblijf in het lichaam", zo zien wij hier het „met Christus zijn" intreden na het sterven, dat het zijn „in het vlees" beëindigt. Wederom treft ons de verwantschap tussen de begrippen σωμα en σαρξ als uitdrukkingen voor het materiële en substantiële substraat van de menselijke existentie.

2 Tim. 4 : 18. Het is zeker niet te ver gezocht, wanneer wij dit vers in het verlengde zien van vers 6 van hetzelfde hoofdstuk. Dan betekent ook hier het sterven een overgang naar een nieuw, hemels leven.

Vragen wij nu naar het subject van het nieuwe bestaan na het sterven, dan is het antwoord op grond van de genoemde teksten moeilijk te geven. Afgezien van de mogelijkheid, dat in 1 Kor. 5 : 5 de „geest" als voortbestaand wordt

---

1) Zie boven, blz. 200.

gedacht, vinden wij geen aanwijzingen, die ons inzake de anthropologische voorstellingsmogelijkheid verder kunnen helpen. Dat het niet de ψυχη is, mogen wij op grond van Paulus' gebruik van dit begrip wel aannemen. In het kader van de paulinische gedachten zou het σωμα het meest in aanmerking komen, maar dan niet in de zin, waarin het op één lijn met σαρξ gebruikt wordt als aanduiding van de stoffelijke en vergankelijke aardse lichamelijkheid, maar in de zin van de menselijke persoonlijkheid, het individuele bestaan, de menselijke existentie, het „ik". Teksten als Rom. 8 : 11, 23 geven wel aanleiding de continuïteit van het aardse en het nieuwe leven in het σωμα te zien, maar Paulus zelf laat zich er niet aldus over uit en 1 Kor. 15 : 35 vlgg. wijst eerder in de richting van een geheel ander σωμα, tenzij wij hier mogen denken aan een „Neu-Prädikation" van hetzelfde σωμα.

5. Tenslotte geeft ook de terminologie van de andere boeken van het N.T., vooral van 1 Petr. en Openbaring, aanleiding de gedachte van de onsterfelijkheid (als voortbestaan) der ziel niet zonder meer als onbijbels van de hand te wijzen.

Wat *1 Petr.* aangaat, menen wij, dat SEVENSTER al te gemakkelijk het eigenaardige van het woord ψυχη in deze brief, waarop o.a. BAUER en DE WITT BURTON hebben gewezen, ontkent. [1]) Wèl moeten wij hem toegeven, dat ψυχη in 1 Petr. zo min als elders in het N.T. de gedachte van bizondere kostbaarheid, oneindige waarde, om niet te spreken van goddelijkheid, includeert. Maar wanneer hij dan, zich aansluitend bij SELWYN, onder ψυχη „niets anders dan de 'spiritual side of men's lives' " wil verstaan, moeten wij zeggen: dat is het nu juist. 1 Petr. toont juist een bizondere belangstelling voor de „ziel", waarbij de betekenis van dit woord sterker bij de Joodse dan bij de oud-testamentische gedachtenwereld aansluit. Wij menen, dat hier op het woord ψυχη een zwaarder accent valt, dan dat wij het enkel als een „omschrijving van het reflexivum" mogen zien. Juist de overeenkomst tussen de σωτηρια ψυχων (1 : 9) en het σωζειν van de ψυχη bij Jacobus (1 : 21; 5 : 20), waarop SEVENSTER terecht wijst, sterkt ons in de mening, dat hier opvattingen uit het Jodendom meespreken. Daar komt nog bij, dat de ψυχη in 1 Petr. 2 : 11 in tegenstelling tot het vlees gedacht wordt op een wijze, die noch oud-testamentisch noch paulinisch is.

Een ander punt, dat in 1 Petr. onze aandacht vraagt, is de prediking „aan de geesten in de gevangenis" (3 : 19) en het brengen van het evangelie „aan doden" (4 : 6). Wij laten de problematiek van de „descensus ad inferos", die vooral cirkelt om de vraag van het „wanneer" van deze prediking aan de gestorvenen, thans rusten. Hoewel de opvatting, dat het in deze teksten gaat om de prediking, die de tijdgenoten van Noach hoorden, toen zij nog in het aardse leven stonden, zeker de aandacht verdient, menen wij toch, dat hier inderdaad een prediking wordt bedoeld, die plaatsvindt in het „jenseits". Vooral νεκροις in 4 : 6 wijst daarop. De gedachte is dan blijkbaar, dat deze gestorvenen, „geesten" of „doden", vóór de opstanding ten jongsten dage toch in zekere zin

[1]) J. N. SEVENSTER: **Het begrip psyche in het N.T., blz. 10 vlg.**

„leven", althans in staat zijn de prediking te horen en er de vrucht van te ontvangen. Merkwaardig is echter, dat, terwijl wij zo juist de bizondere aandacht van 1 Petr. voor de ψυχή zagen, hier van de gestorvenen als πνεύματα wordt gesproken. Hebben deze beide begrippen voor 1 Petr. een verschillende betekenis? En zo ja, waarin is dit verschil dan gelegen? Of moeten wij ook hier een bewijs zien, dat in de Joodse theologie de beide begrippen promiscue gebruikt worden?

Wij wijzen voorts nog op *Hebr. 12 : 23,* waar gesproken wordt van de „eerstgeborenen, die ingeschreven zijn in de hemelen" en van „de geesten der rechtvaardigen, die de voleinding bereikt hebben."

Wat de *Openbaring van Johannes* betreft, behoeft er geen twijfel te bestaan of hierin het voortbestaan van de ziel wordt verondersteld. In de eerste plaats valt hier te wijzen op 14 : 13: „Zalig zijn de doden, die in de Heer sterven, van nu aan (ἀπ'ἄρτι)." Daarnaast denken wij aan de „zielen" van de martelaren onder het altaar, die roepen tot het Lam (6 : 9, 10). Ook in 20 : 4 is sprake van „zielen" van martelaren, maar hier worden zij uitdrukkelijk als „doden" (cf vs. 5) aangeduid, die in de eerste opstanding weer levend worden. Wellicht valt hier te denken aan de „doodsslaap", maar in ieder geval tóch aan een zeker voortbestaan.

Wij mogen op grond van deze bijbelse gegevens zeggen, dat wij inderdaad in de Bijbel — voorzover het gaat om 's mensen voortbestaan na het sterven — voorstellingen aantreffen, die zeer nauw aansluiten bij die van de onsterfelijkheid der ziel. Er is sprake van het voortbestaan van de „ziel" of de „geest", die gescheiden gedacht wordt van het aardse, vleselijke lichaam. Dat deze ziel toch een bepaalde lichamelijkheid blijkt te bezitten is met de onsterfelijkheidsgedachte geenszins in strijd en is zeker geen aanwijzing, dat de Bijbel slechts de opstanding des vleses zou leren. Ten eerste heeft ook het onsterfelijkheidsgeloof het vrijwel nimmer zonder een zekere vorm, een zekere gestalte, een zekere lichamelijkheid kunnen stellen, en ten tweede wordt ook de lichamelijkheid van de voortlevende gestorvenen in de Bijbel ten stelligste onderscheiden van die van de aardse mens. Hoe zou het ook anders kunnen, waar men de aardse lichamen in het graf wist, of mogelijk nog kon waarnemen? En wanneer Jezus het voortleven van de onsterfelijke vaderen met het begrip opstanding aanduidt, geschiedt dit niet op grond van hun lichamelijkheid, die trouwens nadrukkelijk van de aardse wordt onderscheiden en met die van de engelen gelijkgesteld, maar om duidelijk te kennen te geven, dat ook deze „onsterfelijkheid" een werk van de „kracht Gods" is.

In het algemeen kan gezegd worden, dat de vaagheid der voorstellingen en de onzekerheid in de formuleringen een teken zijn van de geringe betekenis, die de anthropologische vooronderstellingen voor het wezenlijke opstandingskerygma hebben gehad. Waar de vraag naar het opstandingslichaam uitdrukkelijk wordt gesteld, zoals in Mc. 12 en 1 Kor. 15, wordt veeleer op de onvoorstelbaarheid en de volstrekte „andersheid" gewezen dan dat wordt aangeknoopt bij de bekende anthropologische gegevenheden. Het is een misverstand, wanneer men meent, dat in de tegenstelling tussen onsterfelijkheid en

opstanding de beslissing zou liggen in de anthropologische vooronderstellingen en voorstellingen van de Bijbel. Deze laten, naar wij menen, ruimte voor opstanding en onsterfelijkheid beide. Dat het in de bijbelse opstandingsprediking om een geheel andere waarheid en werkelijkheid gaat, die tot het wijsgerige onsterfelijkheidsgeloof in tegenstelling staat, zullen wij nog zien.

Daarom toont de bijbelse verkondiging ook zo weinig interesse voor de z.g. „tussen-toestand", voorzover het spreken daarover slechts een spreken is over een voortbestaan, los van de alles-beslissende vraag naar de wezenlijke opstanding. Eerst wanneer het voortbestaan in het licht van deze opstanding — de opstanding in Christus — wordt geplaatst, vervult het de harten met verlangen, vreugde en hoop.

Naast het beroep op de anthropologische voorstellingswereld van de Bijbel vinden wij bij de bestrijders van het onsterfelijkheidsgeloof ook menigmaal een beroep op de moderne natuurwetenschap en -filosofie. Men betoogt dan, dat de uitkomsten van het biologisch, fysiologisch en psychologisch onderzoek de bijbelse opvattingen inzake de innige en onlosmakelijke samenhang tussen lichaam en ziel tot op grote hoogte bevestigen en dat zij er derhalve toe bijdragen de juistheid van het opstandingsgeloof tegenover het onsterfelijkheidsgeloof aan te tonen.

Inderdaad heeft het natuurwetenschappelijke denken, zoals wij zagen, de mens meer en meer leren zien als een psycho-somatische eenheid, zodat de mogelijkheid van een zelfstandig bestaan van de ziel wel zeer problematisch is geworden. Het schijnt, dat de natuurwetenschappelijke anthropologie weinig of geen ruimte laat voor de onsterfelijkheid der ziel. Zo concludeert dan ook SCHOLZ — die zelf trouwens langs andere weg tot de overtuiging van de onsterfelijkheid van de „geest" komt —, dat de samenhang tussen lichaam en ziel zo nauw is, „dasz wir uns ein körperloses Dasein des Geistes schlechterdings nicht mehr vorstellen können". Wanneer wij, zo meent SCHOLZ, als het gevestigde resultaat van de psychologie de ontkenning van het substantie-karakter van de ziel en het inzicht in haar functionele aard aanvaarden, „so bleibt als nachweisliches Substrat ihres Lebens nur der Organismus übrig, und ihre Fortdauer nach dem Tode wird sehr viel problematischer, als unter der Herrschaft des Substanzbegriffes."[1] En HEIM is van dezelfde mening: „Angesichts der heutigen Physiologie und Gehirnpathologie wird es immer unmöglicher, sich einen leiblosen Geist überhaupt vorzustellen."[2]

Hoewel de natuurwetenschappen uiteraard niet kunnen spreken over de mogelijkheid of de werkelijkheid van de opstanding, is het toch wel duidelijk, dat de ontkenning van een zelfstandig en van het lichaam onafhankelijk voortbestaan der ziel geen andere denk- en voorstellingsmogelijkheid voor het leven na het sterven overlaat dan die van de opstanding. Zo wordt dan het bijbelse opstandingsgeloof door de moderne wetenschap gesteund.

Wij moeten echter — afgezien van het gevaar en de ontoelaatbaarheid van een binding van de dogmatiek aan de steeds voorlopige en wisselende inzichten der wetenschappen — de vraag stellen: is het wáár, dat de huidige ontwikkeling der wetenschappen er toe leidt, dat de gedachte aan een onsterfelijke (d.i. voortbestaande) ziel moet worden losgelaten? En op deze vraag moeten wij antwoorden: dat is geenszins het geval.

Wèl hebben wij moeten constateren, dat men de platonisch-cartesiaanse onderscheiding en scheiding van ziel en lichaam, die wij in het wijsgerige onsterfelijkheidsgeloof herhaaldelijk aantreffen, heeft moeten loslaten en dat men tot een bepaling van het wezen van de mens is gekomen, die weliswaar gebruik kan maken van de begrippen „ziel" of „psyche", maar die toch lichaam en ziel gelijkelijk omvat. Wij vinden in de huidige biologie, psychologie en natuurfilosofie een tendens een onstoffelijk, „psychisch" element aan te wijzen, aangeduid als „organisme", „entelechie", enz. waarvan het voortbestaan, na het sterven van lichaam èn ziel, uiteraard niet bewezen, maar toch gedacht kan worden

1) H. SCHOLZ: a.a.O., S. 51 ff.
2) K. HEIM: Die Auferstehung der Toten (1937), S. 7.

en dat dus een voorstellingsmogelijkheid biedt voor het onsterfelijkheidsgeloof. Wij stonden reeds stil bij de beschouwingen van FEYERABEND en VON UEXKULL.

Bovendien stelt de vraag naar een onstoffelijk, onvergankelijk wezen van de mens ons voor het probleem van de verhouding tussen stoffelijk en onstoffelijk, kortom het probleem van het wezen der materie, dat in de huidige natuurwetenschap en -filosofie zulk een grote rol speelt. Hoewel wij niet in staat zijn dit probleem ook maar enigszins te overzien, is zoveel toch wel duidelijk, dat de ingrijpende veranderingen, die zich in het materiebegrip voltrekken, ook van grote betekenis moeten zijn voor onze opvattingen inzake de verhouding van lichaam en ziel. Zal het nog mogelijk zijn lichaam en ziel tegenover elkaar te stellen als het materiële en het immateriële element van de mens? Is hier nog sprake van een wezenlijke tegenstelling, wanneer wij tot de conclusie moeten komen, dat deze tegenstelling wordt opgeheven door een tertium aan te nemen, dat mogelijkerwijs als „energie", „potentialiteit" of „actualiteit" moet worden aangeduid en dat zich zowel op materiële als op immateriële wijze kan voordoen en laten gelden? Is dan naast de ons bekende verschijningswijze van de mens als lichaam en ziel niet een geheel andere wijze, waarop de mens kan existeren, zo niet voorstelbaar, dan toch denkbaar?

Wij moeten het bij deze vragen laten. Zij manen ons echter tot grote voorzichtigheid en verbieden ons al te gemakkelijk uit te spreken, dat de moderne wetenschappelijke anthropologie tot een ontkenning van de onsterfelijkheid der ziel zou leiden. Wij kunnen slechts vaststellen, dat het begrip „ziel" dan wel een geheel andere inhoud krijgt, die het onmogelijk maakt haar op platonisch-cartesiaanse wijze van het lichaam los te maken.

Een poging het onsterfelijkheidsgeloof te verbinden met een nieuwe opvatting van de materie als „geballte, zentrierte Energie", ondernam WENZL.[1]) Het wezen van de materie acht hij onkenbaar. Wij kunnen ons echter de kleinste eenheden, waaruit zij is opgebouwd, niet in lichamelijke vorm denken, ja wij kunnen ze ons in 't geheel niet voorstellen. Het zijn „Singularitäten" en „Individuierungen" van een zijn, dat slechts in een mathematisch geheel van „tekens" is uit te drukken, maar waarvan wij niet weten, wat het *is*. Wij kunnen slechts zeggen, dat het iets is, „was unmittelbar oder mittelbar erscheint oder erscheinen kann dadurch, dasz es sich geltend macht, dasz es sich 'uns vorstellt' " (S. 113). Dat wil dus zeggen, dat in de materie zich een „wil" voltrekt.

Op grond van deze „psychoide" opvatting van de materie tracht WENZL nu een voorstellingsmogelijkheid, althans een „Bedeutungsgehalt" voor de idee van de onsterfelijkheid aan te wijzen. Want wanneer de „Wille zum Sein und Sosein des Materiellen" als het immateriële vormprincipe zich verwerkelijkt in de „Ausdrucksgestalt" van het tijd-ruimte-continuum, dan kan ook gezegd worden: „In wiederum höherem Sinne würde die Weltflache geprägt von den Ideen des Lebens, den 'Entelechien', im höchsten Sinne von den Seelen der Menschen in personaler Freiheit und dasz der Sinngehalt *dieser* Ausdrucksgestalt nicht 'vergehe', ist der Grundgehalt von der Überzeugung von der Unsterblichkeit der Person" (S. 116). En wanneer WENZL da noog nog de mogelijkheid oppert, dat de energie, de potentie, die in de lichamelijke substantie van de mens haar uitdrukking vond, eenmaal „zum Ausdruck seiner verklärten Erscheinung" zal dienen, waagt hij de vraag: „und das wäre die Auferstehung der Leiber?" (S. 116).

Nogmaals: van een oordeel over deze beschouwingen moeten wij ons onthouden. Wij hebben er slechts op gewezen om aan te tonen, dat de ontwikkeling der natuurwetenschappen er niet toe leidt, dat de onsterfelijkheid der „ziel" zonder meer als onmogelijk of ondenkbaar moet worden beschouwd.

Noch de Bijbel, noch de moderne natuurbeschouwingen geven ons het recht de gedachte van de onsterfelijke ziel zonder meer van de hand te wijzen. Zij blijkt, ondanks het feit, dat de anthropologische voorstellingen van de Bijbel ongetwijfeld getuigen van een onmiddellijk en innig verband tussen lichaam en ziel, toch een rol te spelen en ook waar de wetenschappelijke inzichten dit verband bevestigen, blijkt ook daar het voortbestaan van de „ziel" geen onbruikbare of onmogelijke hypothese te zijn.

---

[1]) A. WENZL: Unsterblichkeit (1951), S. 109 ff.

Toch blijft de vraag, of de dogmatiek niet desondanks moet volhouden, dat in het christelijk belijden geen plaats is voor het onsterfelijkheidsgeloof en dat wij dus in de Bijbel iedere heenwijzing in die richting als een illegaal insluipsel, hetzij als reminiscens aan oudere voorstellingen, hetzij als infiltratie van buitenchristelijke opvattingen, moeten beschouwen. En of wij tegenover alle wijsgerige en wetenschappelijke concepties niet veel sterker de opstanding als de grote paradox, het bizondere σκανδαλον van de prediking moeten handhaven. [1])

Wij zullen aanstonds, als wij spreken over de heilsbetekenis van opstanding en onsterfelijkheid, zien hoe belangrijk, ja beslissend, het waarheidsmoment is in deze verdediging van het opstandingsgeloof, maar op deze plaats handelen wij over de voorstellingen van het „hoe" van opstanding en onsterfelijkheid en moeten wij constateren, dat de antithese tusen deze beide en de discussie daarover zich geheel in het vlak der fysisch-metafysische vooronderstellingen bewegen.

Het is nodig hier nogmaals met nadruk op te wijzen. Alle spreken over het wezen, de functie, de zin, zowel van het lichaam als van de ziel, en over hun onderlinge verhouding, alle spreken ook over de begrippen en voorstellingen, die betrekking hebben op de nieuwe existentie na het sterven, is alleen van het menselijk denken uit mogelijk. Of dit een denken is in het vlak van de in een bepaalde tijd en kring algemeen gangbare, vanzelfsprekende, „common sense"-opvattingen, zoals in de Bijbel het geval is, dan wel in het vlak van het wetenschappelijke en wijsgerige denken, steeds is het een aangelegenheid van het „metafysische" denken, dat van de mens uitgaat en niet op openbaring berust. En dit geldt zowel van de leer van de onsterfelijke ziel als van die van de opstanding van de gehele mens naar lichaam en ziel. Het is een misverstand te menen, dat de ene in het denken en de andere in de openbaring gegrond is. Beide liggen in hetzelfde vlak en zijn daardoor vergelijkbaar en het is ons gebleken, dat deze vergelijking en de doordenking van het ziel-lichaam-probleem leidt tot voorstellings- en denk-mogelijkheden, die een zekere synthese tussen de gedachten van onsterfelijkheid en opstanding kunnen bewerken.

Wij mogen hier verwijzen naar de discussie tussen ALTHAUS en KÜNNETH over de noodzaak en het goed recht van een anthropologische fundering van de lichamelijkheid der opstanding. ALTHAUS had deze verdedigd en werd daarop door KÜNNETH bestreden. KÜNNETH is van mening, dat ALTHAUS, door de verwachting der lichamelijke opstanding te gronden op „allgemeine philosophische und erkenntnistheoretische Erwägungen", voorbijgaat aan het enig mogelijke uitgangspunt: het christocentrische. Weliswaar wil ook ALTHAUS de eschatologie doen wortelen in het Paas-gebeuren, en had hij dus ook de hoop op een nieuwe lichamelijkheid moeten funderen op de lichamelijkheid van de opgestane Heer. Maar hij „entzieht sich dem Zwang seines Christusprinzips" en gebruikt een argumentering, die tegenover dit principiële uitgangspunt een „Fremdkörper" is. KÜNNETH wil de juistheid van ALTHAUS' beschouwingen over de zin der lichamelijkheid ten volle erkennen, maar, zo meent hij, „sie empfangen ihre Gültigkeit erst a posteriori auf Grund der leiblichen Auferstehung Jesu." Afge-

---

[1]) cf W. KÜNNETH: a.a.O., S. 24 f.

zien van de opstanding is de zin van de lichamelijkheid in de gevallen wereld zo twijfelachtig, dat men met evenveel recht haar vernietiging kan verlangen, wanneer niet de verlossing van het lichaam in de opstanding van Christus verzekerd wordt. „Das Eindringen in das Wesensverhältnis von Seele und Leib führt niemals zur Begründung einer Hoffnung, sondern lediglich zu einer Frage, die eine Offenbarungsantwort verlangt." En nogmaals merkt KÜNNETH kritisch op: „Die Grundlegung der Hoffnung auf eine neue Leiblichkeit stellt in der Althausschen Eschatologie ein rein philosophisches Postulat dar, das nicht aus der Logik der Christustatsache abgeleitet wird." [1])

Tegen deze bestrijding verweert ALTHAUS zich door nogmaals te verzekeren: „Ich musz an der Notwendigkeit anthropologischer Begründung der Hoffnung auf neue Leiblichkeit festhalten." Wel is de hoop op het heil van het nieuwe leven uit de dood op de opstanding van Christus als het eigenlijke heilsfeit gegrond. „Dasz diese Hoffnung für den Menschen aber die Hoffnung für seine Leiblichkeit *einschlieszt,* musz anthropologisch begründet werden durch den Nachweis, dasz die Leiblichkeit zu der Wirklichkeit des Menschen wesentlich hinzugehört, dasz persönliches Leben nur als leibhaftes wirklich ist." ALTHAUS erkent enerzijds wel, dat de lichamelijke opstanding van Christus de grond is voor onze hoop voor het lichaam, maar anderzijds danken wij de zekerheid van de lichamelijkheid van Christus' opstanding aan onze bezinning op het feit, dat persoonlijke werkelijkheid slechts lichamelijk kan zijn. En hij wijst er op, dat dit tenslotte ook bij KÜNNETH zelf het geval is, wanneer deze zegt: „Der Auferstandene offenbart in den Erscheinungen seine verklärte Existenz. Konstitutiv für den Existenzbegriff aber ist die Vorstellung der Leiblichkeit" (S. 67). En zo herhaalt ALTHAUS nog eenmaal zijn standpunt: „Die Gewiszheit um die Leiblichkeit der Auferstehung des Herrn, wie die Apostel sie bezeugen, kommt also nicht ohne anthropologische Besinnung zustande. Anthropologie und Gewiszheit der leiblichen Auferstehung des Herrn stehen in einem Zusammenhange gegenseitiger Begründung." [2])

Het wil ons voorkomen, dat het gelijk hier voornamelijk aan de kant van ALTHAUS is. Met hem delen wij het inzicht, dat wij onze opvattingen van de lichamelijkheid van het voortbestaan ontlenen aan de voorstellingen, die wij langs de weg van anthropologische bezinning verkregen, en terecht wijst hij er op, dat ook KÜNNETH van deze weg gebruik maakt. Wij moeten ons verzetten tegen de mening van KÜNNETH, dat wij op de vraag naar de verhouding van lichaam en ziel een „Offenbarungsantwort" zouden mogen verlangen. En wij kunnen zeker niet zeggen, dat dit antwoord ons in de opstanding van Christus gegeven is; integendeel: juist deze opstanding brengt de vraag met zich mee, hoe wij ons in anthropologische zin het opstandingslichaam te denken hebben, een vraag, die in de opstandings- en verschijningsverhalen allerminst wordt beantwoordt, maar waarmee de bijbelschrijvers kennelijk intens geworsteld hebben. Wanneer KÜNNETH hier spreekt van de „Logik der Christustatsache" — welke logica dan ongeveer in deze vorm zou kunnen worden uitgedrukt:

---

[1]) W. KÜNNETH: a.a.O., S. 223 f.

[2]) P. ALTHAUS: Die letzten Dinge, S. 116 f.

Christus is opgestaan, de opgestane Christus had een lichaam, opstanding is dus lichamelijke opstanding — dan laat hij juist het probleem, dat in de tweede praemisse ligt opgesloten, onopgelost: met welk anthropologisch begrip „lichaam" het lichaam van de opgestane Christus overeenkomt. En dit is inderdaad een anthropologisch probleem. De uitspraak, dat de opstanding lichamelijk is, berust op anthropologische vooronderstellingen met betrekking tot het begrip „lichaam".

Maar bovendien: de vraag, waar het vooral om gaat, is deze: of het in de opstanding van Christus gegeven „openbaringsantwoord" inderdaad ten doel heeft ons de lichamelijkheid der opstanding te verkondigen. Wij moeten deze vraag ontkennend beantwoorden. De bizondere nadruk, die herhaaldelijk gelegd wordt op de lichamelijke aspecten in de opstandingsboodschap — zoals het ledige graf, het tonen van handen en voeten, vlees en beenderen (Lc. 24 : 39, 40), van het teken der nagels en de wonde in de zijde (Joh. 20 : 27), het eten van vis (Lc. 24 : 43) en het houden van de tafelgemeenschap (Lc. 24 : 30; Joh. 21 : 5—14) — heeft geen ander doel dan de identiteit van de opgestane met de gekruisigde te bewijzen. Overtuigend moet worden aangetoond, dat het inderdaad Christus zelf is, die aan de zijnen verschijnt (*ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτός*, Lc. 24 : 39) en dat Hij „waarlijk" (*ὄντως* Lc. 24 : 34) is opgestaan. Dat dit nodig is, bewijst juist, dat de Opgestane niet in dezelfde gedaante verschijnt, waarin men Hem in het aardse leven leerde kennen. [1]) Vandaar, dat wij ook horen van de twijfel (Mt. 28 : 17), de vrees (Mt. 28 : 10), het niet herkennen (Lc. 24 : 16, 37; Joh. 20 : 14; 21 : 4). Hoezeer de „lichamelijkheid" van de opgestane Christus van volstrekt andere aard is dan die welke wij met het begrip lichaam verbinden, laten de opstandingsverhalen ook uitdrukkelijk blijken, wanneer zij spreken van het mysterieuze verschijnen en verdwijnen (Lc. 24 : 15, 31), zelfs daar, waar de deuren gesloten zijn (Joh. 20 : 19, 26).

Er valt over de lichamelijkheid van de opgestane Christus niet anders te spreken, dan dat wij zeggen, dat Hij in een zekere, ons onbekende en onnaspeurbare lichamelijke gedaante — „in der verklärten Gestalt einer unvorstellbaren Leiblichkeit", zegt KÜNNETH — is „verschenen" (*ὤφθη* Lc. 24 : 34; 1 Kor. 15 : 3 vlgg.; cf Hand. 9 : 17; 26 : 16), zich heeft „geopenbaard" (*ἐφανέρωσεν, ἐφανερώθη*, Joh. 21 : 1, 14; cf Mc. 16 : 9, 12, 14). Vooral de term *ὤφθη* heeft hier eigenaardige betekenis, waarop reeds door BARTH en in het bizonder door RENGSTORF is gewezen. [2])

Op grond van het gebruik van *ὤφθη* in het O.T. en in de rabbijnse litteratuur toont RENGSTORF aan, dat dit woord de staande uitdrukking is om aan te duiden, „dasz eine Person oder eine Sache, die bisher nicht wahrgenommen wurden, 'sichtbar' werden oder geworden sind". [3]) De voorstelling is steeds deze, dat iets zichtbaar wordt, „was zuvor wohl da, aber eben nicht wahrnehmbar,

---

[1]) Voorzover een beroep op Mc. 16 : 12 geoorloofd is, mogen wij zelfs concluderen, dat de verschijningen ook nog verschillende „gedaanten" (*μορφῇ*) kunnen aannemen!

[2]) K. BARTH: Die Auferstehung der Toten; K. H. RENGSTORF: Die Auferstehung Jesu (1952).

[3]) K. H. RENGSTORF: a.a.O., S. 38.

sondern verborgen war". [1]) Het gaat om „ein Heraustreten aus der Unsichtbarkeit". [2]) Wij moeten er dus van uitgaan, dat datgene, wat zichtbaar gemaakt wordt (men lette op de passieve vorm!) normaliter niet waarneembaar is. Het menselijk oog is niet in staat in de onzienlijke wereld Gods door te dringen. Alleen door een openbaringsdaad van God kan de mens een blik slaan in de voor hemzelf ontoegankelijke wereld. Zo bevat ὤφθη eigenlijk een uitspraak over God — geheel parallel aan het voor de opwekking van Christus gebruikte passivum ἐγήγερται — en kan het vertaald worden als „Gott hat... sichtbar werden lassen, Gott hat... menschlicher Wahrnehmung zugänglich gemacht".[3]) Zo zegt Hand. 10 : 40 dan ook: „God heeft gegeven dat Hij verscheen."

Dit betekent tweeërlei: ten eerste, dat de verschijningen een objectief karakter hebben. Elke visioen-hypothese moet worden afgewezen. De realiteit van het in een visioen aanschouwde ontstaat en vergaat met het visioen zelf. Maar ὤφθη wordt gebruikt van het zichtbaar maken van een realiteit, die onzichtbaar, verborgen, aanwezig is, onafhankelijk van haar waarneembare verschijning. RENGSTORF legt er de nadruk op, „dasz unsichtbar nicht etwa so viel wie unreal ist. Die unsichtbare Welt ist genau so real wie die sichtbare, der die Menschen zugehören." [4]) De visioen-hypothese stuit bovendien ook af op het feit, dat de verschijningen ook door een aantal getuigen tegelijkertijd gezien worden.

Ten tweede echter brengt het karakter der „verschijningen", zoals dit uit het gebruik van ὤφθη moet worden verstaan, met zich mee, dat substantieel over het wezen en de eigenschappen van de achter de verschijningen verborgen realiteit niets kan worden gezegd. Zij zijn slechts zichtbaarmaking van het principieel onzichtbare. Dat dit „einen der visuellen Wahrnehmung zugänglichen Status" [5]) veronderstelt, is van de kant van de mens onontbeerlijk. Maar deze „status" is niet anders dan een openbaringsmiddel, verschijningsvorm, van een realiteit, wier „status" ontoegankelijk is. Dit openbaringskarakter der verschijningen maakt het begrijpelijk, dat er tegelijkertijd sprake kan zijn van een zeer concreet-stoffelijk opgevatte lichamelijkheid, van handen en voeten, vlees en beenderen, enz., en van een lichamelijkheid, die met onze voorstellingen in strijd is, gesloten deuren negeert en ten hemel vaart. Zo is het ook te begrijpen, dat identiteit en onherkenbaarheid onmiddellijk samengaan, gelijk openbaring en verberging bijeen horen. Wij kunnen slechts zeggen, dat de opgestane Christus inderdaad dezelfde is als de gekruisigde en begravene, maar toch een volkomen verandering heeft ondergaan. „Die Identität der Person ist gegeben; ihr entspricht aber nicht auch die Identität der äuszeren Erscheinung." [6])

Ook KÜNNETH wijst er op, dat het leven van de opgestane Christus slechts in „Verhüllung" openbaar kan worden. „Die Erscheinungen bedeuten für die

1) K. H. RENGSTORF: a.a.O., S. 39.
2) ibid. S. 84.
3) ibid. S. 86.
4) ibid. S. 38.
5) ibid. S. 83.
6) ibid. S. 55.

Jünger darum nicht ein Hervortreten der neuen Existenzwirklichkeit in Unmittelbarheit, sondern ein Offenbarwerden in einer der Geschichtsgebundenheit der Jünger angemessenen Form." Wij moeten dus onderscheiden tussen de „Auferstehungswirklichkeit" zelve en haar „verschijning", die nog niet de voleindigde openbaring is, maar een „bruchstückhafte" openbaring-in-verberging. Daarom draagt het getuigenis aangaande de verschijningen een „zwevend" karakter. „Es bezeugt die Realität des neuen Christuslebens, ist aber nicht in der Lage, diese ihrer Vorstellungsmöglichkeit transzendente Wirklichkeit in allen Einzelzügen adäquat zu erfassen." [1]) Het begrip „verschijning" is dus een „Grenzaussage", een „Hinweis" een „Reflex des Auferstehungslebens in der Geschichtlichkeit".

Toch meent KÜNNETH, evenals ALTHAUS, uitspraken te kunnen doen over de „leibliche Wirklichkeit des neuen Lebens". Weliswaar, zo zagen wij, gaat hij daarbij allereerst uit van de openbaring der lichamelijkheid in de verschijningen, die bij ALTHAUS op de tweede plaats komen, maar toch ontbreekt ook bij hem niet de gedachtengang, die de lichamelijkheid postuleert op grond van anthropologische overwegingen. Wij hoorden KÜNNETH reeds zeggen, dat de voorstelling van de lichamelijkheid constitutief is voor het existentie-begrip. Merkwaardiger nog is zijn uitlating, dat de massief-realistische wijze, waarop de verschijningen worden beschreven, haar grond vindt „in dem innersten und notwendigsten Interesse an der leiblichen Realität des Auferstandenen." [2])

Welke weg wij ook kiezen, die van de openbaring in de verschijningen of die van het menselijk denken en het menselijk „Interesse", wij stuiten telkens op hetzelfde probleem: het „lichaam", waarvan wij spreken, is steeds het lichaam volgens *onze* begrippen, inzichten en voorstellingen. Ook in de verschijningen is de openbaring aangepast aan *ons* voorstellingsvermogen. [3]) En wanneer wij dan enerzijds willen spreken van het lichaam en de lichamelijkheid van de opgestane Christus en anderzijds toch „die völlige Andersartigkeit und Neuheit seiner leiblichen Existenzweise" en „eine neue ganz andersartige Wirklichkeit" moeten betuigen en „die „supranaturalistische Theorie von der Stofflich-naturhaften Identität des Auferstehungsleibes Jesu mit dem ins Grab gelegten" bestrijden, dan zullen wij toch moeten vragen in welke zin het nog mogelijk is hier het begrip „lichaam" te hanteren. En op deze vraag kan slechts een anthropologische bezinning het antwoord geven.

Er blijft echter één schakel over, die de „lichamelijkheid" van de opgestane Christus onmiddellijk schijnt te verbinden aan de gegevenheid van het aardse lichaam: *het ledige graf*. Wanneer wij bij de bezinning op de betekenis van het ledige graf geen gebruik willen maken van de docetische speculaties over het „schijnlichaam" van Jezus, noch van de noodoplossing van het „gerucht" inzake het stelen van het lichaam (Mt. 28 : 11—15), noch van het argumentum e silentio, dat in het zwijgen van Paulus zou liggen opgesloten, [4]) noch van de aanwijzing der onderlinge verschillen in de opstandingsverhalen en dus van hun historische onbetrouwbaarheid, noch van de herleiding van deze verhalen tot product

---

1) W. KÜNNETH: a.a.O., S. 66.
2) ibid. S. 67.
3) Alleen in deze zin kan ook de triviale vraag naar de kleding, waarin de Opgestane verscheen, afdoende beantwoord worden.
4) Zie vooral: E. BRUNNER: Der Mittler, S. 523 ff.

van het opstandingsgeloof, maar ons eenvoudig houden aan de ondanks alle verschilpunten gelijkluidende getuigenissen in alle vier evangeliën, dan staan wij voor het feit, dat de vrouwen en ook Petrus en zijn mede-discipel op de Paasmorgen tot de ontdekking zijn gekomen, dat Christus *niet* in het graf was.

Nu achten wij het niet ondienstig vast te stellen, dat het *feit* van het ledige graf van veel geringere betekenis blijkt te zijn dan de *openbaring,* die rondom dit feit plaats vindt en zonder welke het ledige graf op zichzelf nauwelijks tot het geloof in de opstanding zou hebben geleid. Dat het graf ledig was wordt door de evangelieschrijvers niet als een objectieve feitelijkheid vermeld, maar het wordt als een openbaringsboodschap verkondigd. Wij lezen slechts wat de getuigen hebben gezien of gehoord. Wat de vrouwen betreft, wordt alleen door Lc. verteld, dat zij het lichaam van Jezus niet in het graf vonden. Volgens Joh. heeft Maria van Magdala („terwijl het nog donker was"!) slechts gezien dat de steen was weggenomen. Mc. en Mt. delen niet eens mede, dat de vrouwen gehoor geven aan de wenk van de engel: „Ziet de plaats, waar Hij gelegen heeft." Alleen Petrus en zijn metgezel schijnen zich deugdelijker vergewist te hebben. Wij mogen wel zeggen, dat het niet vinden van het lichaam van Jezus op zichzelf van betrekkelijk weinig importantie is geweest. Een conclusie ten aanzien van de opstanding hebben noch de vrouwen, noch Petrus en de andere discipel er aan ontleend. Volgens Lc. brengt het de vrouwen „in verlegenheid", en de apostelen achten het verhaal „zotteklap". Maria van Magdala kan er slechts uit opmaken, dat men de Heer uit het graf heeft weggenomen, de discipelen „gingen weder naar huis". Van blijdschap is nergens sprake.

Veel belangrijker dan de feitelijke gegevenheid van het ledige graf evenwel is de openbaring, die in dit feit geschonken wordt. Zij gaat bij Mc. en Mt. zelfs aan het vinden van het ledige graf vooraf: de ontmoeting met de engel, die de opstandingsboodschap verkondigt. Zij, die Jezus zoeken, moeten horen: „Hij is hier niet!" „Hij is opgewekt". Hetzelfde zeggen ook de engelen bij Lc. in aansluiting op de vraag: „Wat zoekt gij de levende bij de doden?" In deze woorden ligt de wezenlijke opstandingsboodschap, die in de verschijning der engelen tot openbaring komt.

Niettemin: het is ongetwijfeld de bedoeling van de evangelieschrijvers te betuigen, dat het graf waarlijk ledig was, althans, dat de getuigen het ledig hebben bevonden. Wanneer wij nu aannemen, dat dit bericht juist is — wij willen nadrukkelijk uitspreken, dat noch de inhoud noch de waarde van het opstandingskerygma ook maar in het minst schade zouden lijden, indien het bericht niet juist was! — dan dringt zich toch de vraag op, *wat* ons door het ledige graf geopenbaard wordt.

Allereerst moeten wij vaststellen, dat het ledige graf *niet* kan betekenen, dat het lichaam van Christus in zijn aardse verschijning, als lichaam van vlees en bloed, is opgestaan. Maar daarmee rijst dan tevens de vraag, wat er dan met dit lichaam van vlees en bloed gebeurd is. Waar is het — wanneer wij niet geloven, dat het een schijnlichaam was en niet aannemen, dat het door mensenhanden verwijderd werd — gebleven? Welke denk-mogelijkheden staan ons hier ten dienste? Wij menen op twee mogelijkheden te mogen wijzen:

Óf het lichaam was waarlijk niet meer aanwezig. Dan heeft God willen openbaren, dat de opstanding van Christus de volkomen opstanding was, die waarlijk het voorbijgaan van de oude schepping en het aanbreken van de nieuwe schepping betekent. Wanneer in de schepping de materie „ex nihilo" werd voortgebracht, dan moet het einde van de schepping het vergaan der materie „ad nihilum" betekenen. Dan is het ledige graf de openbaring van God als de Schepper en dat wil tevens zeggen de Beëindiger der tegenwoordige wereld en dan is de opstanding van Christus de openbaring van God als de Herschepper en het begin van de nieuwe schepping. Wanneer men het opstandingslichaam van Christus het „verheerlijkte" lichaam noemt, mag dit niet zo opgevat worden als zou dit hetzelfde lichaam zijn, dat in het graf werd gelegd en in de opstanding een zekere metamorfose onderging, zodat er van een substantiële continuïteit sprake zou zijn. Zulk een speculatie doet tekort aan de betekenis van schepping en herschepping beide en is in strijd met het getuigenis van Paulus, die zeer nadrukkelijk verklaart, dat het opstandingslichaam een ander lichaam is dan het aardse (1 Kor. 15 : 37, 38, 47, 50).

Óf het lichaam was wèl aanwezig. En dan mogen wij, zij het ook aarzelend, de vraag stellen: wanneer wij van de openbaring in de verschijningen een zichtbaar-maken van het

onzichtbare voor menselijke ogen hebben te zien, is het dan te gewaagd om ten aanzien van het ledige graf te spreken van een onzichtbaar-maken van het zichtbare? Wanneer God onze ogen kan „openen" voor wat onzichtbaar is, zou Hij dan ook niet onze ogen kunnen „sluiten" voor wat zichtbaar is? Wij zouden kunnen spreken van een negatieve modus van de verschijning, die dus bestaat in de verdwijning. Zou ook het ledige graf niet tot de verschijningen, in dit geval dan in de negatieve vorm van de verdwijning, gerekend kunnen worden? Dit moge een gewaagde gedachte zijn, die niet vrij is van een speculatief element. Het is ons er echter om te doen iedere gedachte aan een materiële substantiële identiteit en continuïteit van het aardse en het opstandingslichaam af te snijden en aan de wezenlijke openbaringsboodschap vast te houden: *Hij* is hier niet. Hij is *waarlijk* opgestaan. Deze boodschap is *op zichzelf* onafhankelijk van de vraag naar het ledige graf. Maar zij is er in de openbaring mee verbonden, omdat de ooggetuigen het graf ledig hebben *gezien*. Met dit feit moeten wij ten volle ernst maken zonder de historische vraag te kunnen beantwoorden of het graf werkelijk ledig *was*.

Uit deze overwegingen moge het volgende duidelijk worden: het gaat in de Bijbel in de eerste plaats om de verkondiging van de heils-boodschap der opstanding, allereerst van Christus, dan ook van de zijnen. Maar terwijl de onzichtbare, hemelse, verheerlijkte Christus voor ons oog verborgen blijft, komt Hij tot openbaring — wordt Hij geopenbaard — in de enige voor menselijke waarneming toegankelijke vorm, n.l. die der lichamelijkheid. Voor *ons* oog kan de opstanding zich alleen maar voltrekken aan het zichtbare lichaam en de aan het menselijke bevattingsvermogen aangepaste openbaringswijze bestaat in de zichtbaarmaking (de verschijningen) zowel als in de onzichtbaarmaking (het ledige graf). Wij moeten echter ontkennen, dat in deze openbaringsvorm het wezen van de opgestane Christus wordt onthuld. Over het „hoe" van de lichamelijke opstanding en van het opstandingslichaam van de hemelse Christus kunnen wij op grond van de openbaring niet spreken.

Daarom heeft ALTHAUS gelijk, wanneer hij meent, dat wij van het menselijk, redelijk, wijsgerig denken moeten uitgaan om tot een anthropologische voorstellingsmogelijkheid van de openbaring te komen. Wij moeten hem slechts tegenspreken, wanneer hij zegt: „Anthropologie und Gewiszheit der leiblichen Auferstehung des Herrn stehen in einem Zusammenhange gegenseitiger Begründung." Wij bezitten geen „Gewiszheit der leiblichen Auferstehung des Herrn", maar slechts zekerheid van de opstanding des Heren, die aan ons op lichamelijke wijze is geopenbaard. Moesten wij ons door de verschijningsvorm van deze openbaring laten leiden, dan bleef ons niet anders over dan enerzijds een volstrekt vleselijke opstanding, anderzijds echter een dusdanige metamorfose van dit vlees, dat het onmogelijk is in te zien, wat het nieuwe lichaam dan nog met het oude te maken heeft. Van een „gegenseitige Begründung" is dan geen sprake.

Wij zien ALTHAUS dan ook vooral de weg volgen van de anthropologische argumentering. Uitgaande van de onlosmakelijke eenheid van lichaam en ziel tracht hij aan te tonen, dat voor het mens-zijn het lichaam onontbeerlijk is. 1) Het ontvangen van indrukken, het verrichten van handelingen, persoonlijk verkeer, gemeenschap, spreken, zingen, het is alles onmogelijk en ondenkbaar zonder lichamelijkheid. ALTHAUS ziet deze onmisbaarheid van het lichaam

1) Zie boven, blz. 86.

bevestigd in Gods openbaringshandelen, in de lichamelijkheid van het Woord en van de sacramenten, in de ethiek van het lichaam als „tempel van de Heilige Geest". [1])

Maar wanneer het er dan op aan komt het verband te leggen tussen de lichamelijkheid van het aardse en die van het nieuwe leven, en ALTHAUS enerzijds de breuk, de nieuwe schepping, anderzijds de samenhang, het behoud moet belichten valt toch wel sterk de nadruk op het eerste: het oude lichaam wordt *niet* opgewekt, het moet vergaan. Het maakt in stof en bouw deel uit van de wereld der vergankelijkheid, het wordt beheerst door honger en geslachtsdrift, waarvoor in de opstanding geen plaats is (1 Kor. 6 : 13; Mt. 22 : 29 vlg.). „Dieser unser Leib ist durch und für eine Welt des Sterbens bestimmt." [2]) Dat wil dus ook zeggen, dat opstanding niet gelijkgesteld mag worden met een herleving van het oude lichaam, waarvan dan de sterfelijkheid zou zijn omgezet in onsterfelijkheid. Krachtig poneert ALTHAUS: „Nicht Auferstehung des *Fleisches*, sondern Auferstehung des *Leibes*!" [3])

Is daardoor — en wij menen: terecht — elk onbijbels materialisme en naturalisme verworpen, wordt dus iedere „natuurlijke" samenhang van de tegenwoordige en toekomstige lichamelijkheid afgewezen, blijft er voor het aardse lichaam alleen maar „Zerstörung" over, dan is de vraag naar het subject van de opstanding, naar de identiteit van oud en nieuw, in anthropologisch opzicht niet gemakkelijk te beantwoorden. En tóch moet gezegd worden: „der neue Leib wird *mein* Leib sein, wie der alte Leib *mein* Leib war, Gestalt meines individuellen Seins." [4]) Er is tóch samenhang, „Selbigkeit des kommenden und des jetzigen Leibes", tóch identiteit, tóch een belofte voor *dit* lichaam. ALTHAUS voelt de verlegenheid, waarin de prijsgave van het aardse lichaam ons brengt, zodat hij moet zeggen: „Worin solche Selbigkeit bei aller durchfahrenden Andersheit konkret besteht, darüber läszt sich nichts sagen." [5])

Niettemin zegt hij toch iets. Na de onderscheiding van stof en vorm als onbruikbaar van de hand gewezen te hebben — stof en vorm vergaan beide — komt hij tot de formulering: „Wir können die individuelle Zugehörigkeit der leiblichen 'Gestalt' zu der Person ausdrücken in dem Begriffe der persönlichen *Entelechie* des Leibes." En hij verwijst daarbij naar KÄHLER's gedachte van de „persönliche Leibesseele". [6]) Deze entelechie noemt hij het „Bilde-Gesetz" van de persoonlijke eigenheid. Zij is het gemeenschappelijke aan de tegenwoordige en de komende lichamelijkheid, datgene, wat God vasthoudt („bewahrt"), wanneer Hij het nieuwe lichaam als *mijn* lichaam schept.

Wij achten deze formulering van ALTHAUS zeer wel bruikbaar, omdat zij zowel met het bijbelse ψυχμ (= nefesj)-begrip en het paulinische σωηα-begrip, als ook met de voorstellingen van het moderne natuurwetenschappelijke denken

---

1) P. ALTHAUS: Die letzten Dinge, S. 177 ff.
2) ibid. S. 127.
3) ibid. S. 126.
4) ibid. S. 127.
5) ibid. S. 128.
6) ibid. S. 128.

overeenkomt. Wij herinneren slechts aan wat wij hierover in vorige hoofdstukken hebben opgemerkt.

Maar dan kan ook niet ontkend worden, dat deze opvatting de grens tussen opstanding en onsterfelijkheid zozeer vervaagt, dat zij anthropologisch geen betekenis meer heeft. Wanneer het wezenlijke van het mens-zijn, het persoonscentrum, dat in het sterven bewaard blijft, het „ik", dat tot opstanding komt, als „entelechie", ja zelfs als „ziel" wordt opgevat, is er geen reden het onsterfelijkheidsgeloof van de hand te wijzen. Wèl is het nodig van het bijbelse denken uit één principiële correctie op alle wijsgerige onsterfelijkheidsgeloof toe te passen: het voortbestaan van deze entelechie kan nimmer het gevolg zijn van immanente eigenschappen — zo min trouwens als het leven zelf —, *maar haar „bewaring" is steeds het werk van God.* Mits wij aan dit fundamentele aspect van het bijbelse denken vasthouden, mogen wij onze stelling herhalen, dat ten aanzien van de anthropologische voorstellingsmogelijkheden onsterfelijkheid en opstanding geen tegenstelling behoeven te vormen, maar juist in het bijbelse denken kunnen samengaan. Wij mogen zonder bedenking spreken van een „christelijk onsterfelijkheidsgeloof".

b. Onsterfelijkheid en opstanding als heil (de eschatologische vraag)

Met onze bespreking van de verhouding van onsterfelijkheid en opstanding, voorzover zij het voortbestaan, de nieuwe bestaanswijze na het sterven, betreffen, en voorzover zij antwoord geven op de vraag naar de voorstellingsmogelijkheid en de anthropologische vooronderstellingen van dit voortbestaan, en naar de „Bedeutungsgehalt" van de daarbij gebruikte begrippen, is het probleem nog maar ten dele behandeld. Wij hebben daarmee de belangrijkste, de dogmatische kant van het probleem nog maar nauwelijks aangeroerd. Wij verkeerden meer op het gebied van de school dan op dat van de Kerk. Wij vroegen naar het „hoe" van opstanding en onsterfelijkheid en zochten het antwoord voornamelijk in menselijke inzichten en voorstellingen. Voornamelijk, want één ding bleek het bijbels-christelijke denken van meet af aan te onderscheiden van het metafysisch denken: dat noch de opstanding, noch de onsterfelijkheid buiten het scheppend handelen Gods om gedacht kunnen worden.

Maar wij staan thans voor een geheel andere vraag: welke heilsverwachting mogen wij aan dit weten van een nieuw bestaan verbinden? Welke belofte, welke blijdschap houdt de zekerheid van het voortbestaan in? Of moeten wij veeleer vragen: met welke dreiging gaat zij gepaard?

Wij moeten er hier nogmaals aan herinneren, dat wij in de Bijbel tweeërlei opstandingsgedachte aantreffen: de algemene opstanding, die de opstanding ten oordeel is, dat wil dus zeggen een voortbestaan, dat leidt tot de definitieve beslissing tussen heil en onheil, tussen behoud en verderf, tussen zaligheid en ondergang, welk voortbestaan wij ook — mits bijbels verstaan — als onsterfelijkheid kunnen aanduiden; en de opstanding ten leven, de vreugdevolle verwachting, de heils-verzekerdheid bij uitnemendheid, die doorgaans wordt bedoeld wanneer eenvoudig van opstanding wordt gesproken. Mogen wij ook

hier van onsterfelijkheid spreken, of wordt juist hier de onoverbrugbare klove tussen opstandings-geloof en onsterfelijkheidsleer duidelijk?

Inderdaad moeten wij zeggen, dat opstanding en onsterfelijkheid de twee begrippen zijn, waarin twee wezenlijk verschillende geloofs- en gedachtenwerelden hun uitdrukking vinden. Maar, wij moeten het nogmaals uitspreken, dit wezenlijke verschil betreft niet de anthropologische vooronderstellingen, niet de elementen of substanties van het mens-zijn, het gaat bij de bepaling van dit verschil niet om de vraag of het de ziel is, dan wel het lichaam of het vlees, waaraan het nieuwe leven wordt geschonken. Zolang wij ons met deze problematiek bezighouden bewegen wij ons nog op het terrein van het metafysisch denken. Dat dit op zichzelf niet zonder betekenis is, is in het voorgaande wel duidelijk geworden. Wij kunnen het zelfs onmogelijk missen, omdat wij in onze voorstellingen van het voortbestaan gebonden zijn aan de inhoud, die de begrippen ziel, lichaam en vlees in ons anthropologisch denken hebben. Maar wanneer wij vragen naar de dogmatische betekenis van opstanding en onsterfelijkheid, kan het metafysisch denken ons niet verder helpen. Het kan ons veeleer belemmeren de wezenlijke problematiek te zien en wij hebben willen aantonen, dat de dogmatiek zich steeds, zo niet uitsluitend, dan toch in hoofdzaak, door de metafysische vraagstelling heeft laten overheersen. Wij hebben gezien, dat haar interesse voor de opstanding van het lichaam enerzijds leidde tot een onvermijdelijke belangstelling voor de onsterfelijkheid der ziel, anderzijds tot het besef van de onverenigbaarheid van deze beide opvattingen. Wij zagen, hoe deze antinomie haar neerslag vond in de leer van de „tussentoestand", waarin wèl de onsterfelijkheid van de ziel wordt gehandhaafd, maar de opstandingsverwachting toch zozeer centraal en beslissend blijft, dat de onsterfelijkheid inderdaad niet meer dan een „tússen"-toestand betekent, zij het ook, dat haar voorlopig karakter wordt verwaarloosd en daarmee ook de opstandingsverwachting.

Het is ons duidelijk geworden, dat deze gang van zaken ten nauwste verband houdt met de oriëntering van de opstandings- en onsterfelijkheids-vragen aan de fysisch-metafysische anthropologie en aan de immanente voorstellingen van ruimte en tijd. Hier wordt over opstanding en onsterfelijkheid gesproken van de voorstellingen en begrippen uit, die ons door het geldende wereldbeeld en mensbeeld verschaft worden. En wij zien in de discussie over het probleem opstanding—onsterfelijkheid de worsteling om te komen tot een aan het wereld- en mensbeeld adaequate voorstelling van het toekomstig leven.

Hier is het echter van de grootste betekenis te herinneren aan de onderscheiding, die wij KÜNNETH zagen maken tussen „Adäquatheit" en „Sachgemäszheit". [1]) Wij zien enerzijds — en hebben daarop tot nu toe voornamelijk onze aandacht gericht — het streven naar adaequate voorstellingen en begrippen met betrekking tot het voortbestaan. Het is ons daarbij gebleken, dat wij in dit streven steeds afhankelijk zijn van de mogelijkheden, die het metafysische denken biedt; dat deze mogelijkheden in de loop der tijden wisselen en veranderen naarmate er betekenis-verschuivingen plaats vinden in de begrippen

---

1) Zie boven, blz. 140.

geest, ziel, lichaam, vlees, stof, materie, enz.; dat wij daarbij voornamelijk te maken hebben met de twee alternerende voorstellingen van de onsterfelijkheid der ziel en de lichamelijke opstanding; dat deze voorstellingen echter allerminst een zo volstrekte tegenstelling vormen, als veelal wordt gesuggereerd; dat wij ook beide in de Bijbel aantreffen; dat het van het dogmatisch denken uit niet mogelijk is — zelfs niet op grond van de opstanding van Christus — een decisie te nemen in deze metafysisch-anthropologische problematiek; dat wij juist de dogmatiek van de plicht tot zulk een decisie ontslagen moeten achten.

Maar dit betekent anderzijds, dat de dogmatiek haar eigen weg volgt en, zo niet adaequaat, dan toch in ieder geval „sachgemäsz" over opstanding en onsterfelijkheid spreekt. Zij gebruikt deze begrippen als „wesensmäszig angemessene Begriffe" in hun eigenlijke betekenis, die alleen van God uit te verstaan is. „Die Begriffe wie Gott, Himmel, die Raumbezeichnung 'oben' für das Ewige und Göttliche und die Raumbezeichnung 'unten' für das Irdische, Vergängliche und Tote, sowie Auferstehung als Bezeichnung der Wendung von 'unten' nach 'oben', vom Tod zum Leben Gottes, sind religiös-biblische Sachbegriffe, die zwar teilhaben an der Bruchstückhaftigkeit irdischer Darstellung einer unbedingten Wirklichkeit, diese also nur im bildhaften Schema des Raumzeitlichen erfassen, aber zugleich gültig und sachentsprechend sind für jedes mögliche Weltbild", zegt KÜNNETH [1]) en waar hij hier alleen over de opstanding spreekt, stellen wij de vraag of ook het begrip onsterfelijkheid als een „religiös-biblischer Sachbegriff" in de dogmatiek een legitieme plaats zou mogen innemen.

Voor wij ons er toe zetten deze vraag — in ons derde deel — in positieve zin te beantwoorden, moeten wij eerst die onsterfelijkheidsgedachte van de hand wijzen, die met het bijbelse denken in geen geval te verenigen is: de onsterfelijkheidsverwachting van het wijsgerig denken, voorzover zij de hoop op het eeuwige leven, op zaligheid, op heil, op het Koninkrijk Gods includeert of vervangt.

Hier, op het punt van de eschatologische verwachting en niet op dat van de anthropologische vooronderstellingen, openbaart zich het wezenlijke verschil tussen opstanding en onsterfelijkheid, voorzover deze laatste een heilsweg buiten de bijbelse verkondiging om betekent. Opnieuw komt BRUNNER's „Gesetz der Beziehungsnähe" in onze gedachten. Wij zien, hoe het wijsgerig onsterfelijkheidsdenken zijn grenzen overschrijdt en een heilsverwachting opwekt, die in het bijbelse denken alleen maar van het „eschaton" uit wordt geschonken en vervuld. Inderdaad is de „Beziehungsnähe" tussen de wijsgerige onsterfelijkheidsleer en de eschatologische heilsverwachting zeer groot. Zij schijnen beide antwoord te geven op dezelfde vragen. Daarom is juist hier de noodzaak van de „Korrektur" van het bijbelse denken uit bizonder urgent, opdat niet alleen het wezenlijke verschil in antwoord, maar ook het verschillend karakter der vragen duidelijk wordt. En daartoe zal het inzicht in de bijbelse anthropologie, waaraan wij zo uitvoerig aandacht schonken — een aandacht, die thans haar rechtvaardiging vindt —, ons belangrijke diensten bewijzen.

---

1) W. KÜNNETH: a.a.O., S. 47.

1. In de eerste plaats is er in het christelijk belijden geen plaats voor een onsterfelijkheidsverwachting, die geen recht zou doen aan het geloof in de bestemming van de mens tot *het beeld Gods*. Dat wil zeggen, dat ieder onsterfelijkheidsgeloof moet worden afgewezen, dat buiten God en zijn openbaring in Christus om een eigen bestaan zou voeren. Het christelijk geloof kent geen ander heil dan de volkomen gemeenschap met God en het kent geen andere weg tot dit heil dan die welke in Christus is gegeven. Het weet zijn eschatologische verwachting alleen maar uit te drukken in termen en beelden, die getuigen van de bestemming tot „gelijkvormigheid aan het beeld zijns Zoons" (Rom. 8 : 29; cf 2 Kor. 3 : 18; Fil. 3 : 10; Col. 3 : 10; 1 Joh. 3 : 2), tot het zoonschap of kindschap (Joh. 1 : 12; Rom. 8 : 23; 9 : 4, 26; Gal. 4 : 5) en tot het Koninkrijk Gods. En de verwezenlijking van deze bestemming gaat nimmer buiten God om. Het is alleen de „kracht Gods" (Mc. 12 : 24), die ons tot deze bestemming kan voeren. Hij alleen is de God, „die de doden levend maakt" (Rom. 4 : 17; 2 Kor. 1 : 9).

Wanneer wij de verschillende vormen, waarin het wijsgerig onsterfelijkheidsgeloof zich aan ons voordoet, toetsen aan de christelijke belijdenis van 's mensen bestemming tot het beeld Gods, moeten wij inzien, dat het aan het christelijk Godsgeloof, aan de imago-gedachte en aan het begrip „bestemming" tekort doet.

Het christelijk Godsgeloof komt in het gedrang, wanneer postulerend gesteld wordt, wat God verschuldigd is aan de mens, die „immer strebend sich bemüht" zijn levensdoel of -ideaal te bereiken, of aan de mens, die buiten zijn schuld niet in staat is geweest aan zijn bestemming te beantwoorden. Er is in het bijbelse Godsgeloof noch in die krasse vorm, waarin FICHTE en GOETHE de onsterfelijkheid voor zich opeisen op grond van de adel of de „Tätigkeit" van de menselijke geest, noch in die vorm, waarin KANT haar postuleert krachtens de eis tot zedelijke volmaaktheid, noch in die vorm, waarin de waarde van het Godsgeloof afhankelijk wordt gesteld van de vraag of het ook de onsterfelijkheid includeert. Wat dit laatste postulaat betreft, zouden wij de stelling, dat het geloof in God waardeloos is, als de mens niet onsterfelijk is, veeleer willen omkeren: de onsterfelijkheid is waardeloos, wanneer zij niet de gemeenschap met God betekent. En wat de zedelijke volmaaktheid betreft: daarvoor heeft God ons de ruimte van het creatuurlijke zijn gegeven. En van 's mensen adel weet de Bijbel na de val niet meer te spreken. [1]) Er is in het wezen van de mens niets, waarop hij zich tegenover God kan beroepen om de onsterfelijkheid op te eisen. Het is alleen het souvereine welbehagen Gods, dat 's mensen bestemming geopenbaard wordt en dat Hij de sterfelijke mens wil doen opstaan.

Dat het onsterfelijkheidsgeloof in zijn wijsgerige gedaante ook aan de imago-gedachte geen recht doet, moet wel duidelijk zijn, na wat wij reeds over de betekenis van het beeld Gods hebben gezegd. Wanneer wij terecht hebben betoogd, dat het beeld Gods geen menselijke eigenschap, maar een praedicaat van Godswege is, dat het geschapen leven het beeld Gods niet verwerkelijkt,

[1]) Slechts Ps. 8 getuigt van de heerlijkheid van de geschapen mens en laat de zonde buiten beschouwing. Maar Job 7 : 17 vlgg. laat duidelijk zien in welke verlegenheid dit getuigenis de zondige mens moet brengen.

maar er op gericht is, dan kan het ook niet mogelijk zijn de onsterfelijkheid, als menselijke kwaliteit of gave, aan de naar Gods beeld geschapen mens toe te schrijven. Eerst door opstanding zal de verwezenlijking van het beeld Gods mogelijk zijn.

Het is juist het begrip „bestemming", waarin wij willen uitdrukken, dat het beeld Gods een eschatologische grootheid is. Terwijl het onsterfelijkheidsdenken de bestemming van de mens in het verlengde ziet liggen van immanente mogelijkheden, als gevolg van de verrijking en verdieping van geestelijke en zedelijke krachten en vermogens, als vrucht van een ontwikkeling, als ideaaltoestand waarheen de mens streeft, kunnen wij over het beeld Gods niet anders spreken dan als over de bestemming, die de mens van Godswege ten deel valt, de bestemming, die niet aan het einde ligt van een immanente ontwikkeling, maar vóór en in en na iedere ontwikkeling het ganse leven bepaalt, die, omdat zij de bestemming van Gódswege is, van ieder — ook van het hoogste — punt der ontwikkelingslijn oneindig ver verwijderd is, en omdat zij de bestemming is, waarin de mens geschapen is, in ieder moment van het mensenleven onmiddellijk nabij is.

Bizonder belangwekkend is in dit verband de kritiek van BARTH op FICHTE, die, juist waar hij schrijft over de „Bestimmung des Menschen", voor een werkelijke „bestemming" geen plaats heeft. Voor FICHTE is de mens een wezen, dat geen „wirkliches Auszen" heeft, vanwaaruit hij wordt aangesproken, waardoor hij zich moet laten gezeggen, dat over hem beschikt en waaraan hij zich ter beschikking moet stellen. De mens is bij FICHTE naar alle kanten „ausdehnungsfähig", hij heeft de tendens zelf het een en het al te zijn. „Seinem Menschen fehlt nur Eines: das, was ihm gerade auf Grund dieser seiner unendlichen Fülle fehlen musz. Er ist arm — und nun allerdings trostlos arm — gerade nur an dem, was seinen merkwürdigen Reichtum ausmacht: er hat keine Grenze. So fehlt ihm nur das, was doch im Titel von Fichtes Werk angekündigt ist: seine Bestimmung. Woher sollte er sie haben, da es für ihn kein Auszen und also keine Grenze gibt?" Deze mens bestemt zichzelf, maar terecht stelt BARTH de vraag of zelfbestemming voor een mens mogelijk is zonder een bestemming van buiten af. Vanwaar dan de wet, het gebod, de plicht, de noodzakelijkheid en de kracht van het besluit en de wil, vanwaar die andere werelden, waarin de mens onsterfelijk voortgaat zichzelf te bestemmen? „Der Fichtesche Mensch hat Alles, nur eben das hat ihm sein Schöpfer versagt: die bestimmende Grenze, das Gesetz, das Woher der Notwendigkeit und Kraft seiner Tat, das echte Jenseits seiner selbst, das dann auch das Jenseits seines Todes sein könnte. Ihm fehlt von Haus aus und gänzlich das Gegenüber im Verhältnis zu dem er selbst sein könnte. Er kann für das Alles immer nur auf — sich selbst verwiesen werden." [1])

2. Ten tweede kan het christelijk geloof geen onsterfelijkheidsverwachting aanvaarden, die vergeet, dat de mens als *schepsel* leeft in de creatuurlijke discontinuïteit ten opzichte van de Schepper. Tegenover God weten wij slechts van onze creatuurlijke beperktheid en van de noodzaak, dat wij sterven moeten. De vraag of de sterfelijkheid gegrond is in de schepping dan wel in de val komt aanstonds nog aan de orde, maar in ieder geval staat het vast, dat wij het mensenleven slechts kennen in zijn begrenzing tussen geboorte en sterven.

Ook het onsterfelijkheidsgeloof weet van deze grens, het weet van het sterven, de scheiding tussen het „hier" en het „hiernamaals", tussen aarde en hemel. Maar deze grens is relatief, zij is evenzeer verbinding als scheiding,

---

1) K. BARTH: K.D. III/2, S. 121 f.

evenzeer overgang als breuk. In het omvattend denken van de wijsbegeerte worden aarde en hemel, leven en dood, tijd en eeuwigheid, in synthese gebracht, als kosmische eenheid, als totaliteit gezien. Leven en dood zijn door het sterven verbonden, het leven zet zich voort in de dood, het sterven is een moment van het leven, ja zelfs een voorwaarde tot het leven. Het onsterfelijkheidsgeloof gaat uit van de continuïteit van een immanente levenskracht, hetzij van dat vitalistische levensbeginsel dat aan het organisme leiding en beweging geeft, hetzij van die geestelijk-zedelijke macht, die zich in rede en geweten openbaart. De mens bezit dit leven habitueel, als eigenschap, en de onsterfelijkheid van dit leven is een kwaliteit van de gegeven, natuurlijke mens. Zij is ontisch verankerd in het wezen van de mens, in zijn ziel of geest.

Dat de Bijbel niet weet van zulk een zelfstandig bestaande, immanente levenskracht, die de menselijke onsterfelijkheid als habituële eigenschap zou verzekeren, maar slechts van een actueel, door God geschonken en verleend leven, dat naar Gods wil begint en eindigt en dus ook slechts naar Gods wil kan voortbestaan, hebben wij hierboven reeds herhaaldelijk uitgesproken. Met de opstandingsgedachte willen wij uitdrukken, dat het hier gaat om een volkomen nieuw, ander, onvoorstelbaar bestaan. Het onsterfelijkheidsdenken evenwel is typisch continuïteits-denken. Het richt de blik op het hiernamaals van de gegeven werkelijkheid uit en kan over de onsterfelijkheid niet anders spreken dan in de categorieën van deze werkelijkheid. Het ziet het onsterfelijk leven als een voortzetting van het aardse leven en vat derhalve de onsterfelijkheid in wezen op als een kwantitatief begrip: het spreekt van de duur, het oneindig voortduren van dit leven. Daarbij doet het niet wezenlijk ter zake of men bepaalde aspecten van dit leven, en dit geldt in het bizonder van de eindigheid, de vergankelijkheid, de sterfelijkheid, door het praefix „on-" in hun tegendeel verandert, dan wel de begrippen „,eeuwigheid" en „eeuwig leven" zodanig hanteert, dat daaruit de gedachten van tijd en duur geheel geëlimineerd worden en eeuwigheid opgevat wordt als „tijd-loosheid": in beide gevallen is toch de inhoud van het begrip onsterfelijkheid georiënteerd aan de gegevenheden van het aardse leven. Oneindigheid en eeuwigheid zijn beide slechts te denken op grond van ons leven in de tijd: zij zijn eindeloze voortzetting of de negatie van de tijd.

Weliswaar schijnt het begrip van de eeuwigheid als tijd-loosheid aan de onsterfelijkheidsgedachte een kwalitatief karakter te geven, maar wij hebben daarbij wel te bedenken, dat eeuwigheidsgehalte, eeuwigheidswaarde en eeuwigheidszin reeds in dit leven worden ervaren in en toegekend aan geestelijke en zedelijke fenomenen, de geest, de ziel, het geweten, het zedelijk streven, het mystieke beleven, het vrome gevoel. Onsterfelijkheid komt niet toe aan het gegeven aardse leven, maar aan bepaalde gekwalificeerde elementen van dit leven, die van een bizonder gehalte, van eeuwigheidswaarde zijn. Maar de grens tussen het vergankelijke en het onvergankelijke is verschuifbaar en relatief: in het leven — en veelal ook hierna — is er de mogelijkheid van ontwikkeling, verdieping, verrijking, verheffing, loutering, verlossing, bevrijding, waardoor het bezit van de verzekerdheid van het eeuwige leven — het eeuwigheidsleven — kan toenemen of in het omgekeerde geval afnemen. Onsterfelijkheid is het eeuwigheidsleven, dat ook nu reeds immanent als eeuwigheidsleven aanwezig is.

En daarmee blijft het onsterfelijkheidsgeloof toch in wezen in de kwantitatieve sfeer.

Op deze wijze miskent het onsterfelijkheidsgeloof het wezen van de christelijke scheppingsgedachte. Want het scheppingsgeloof geeft uiting aan het wezenlijke, kwantitatieve zowel als kwalitatieve onderscheid tussen schepping en Schepper, en dus ook tussen mens en God. Daar, waar de overgang van de ene bestaansvorm in de andere, in casu van het leven in de dood, gezien wordt als een overgang in een kwantitatief vergelijkbaar leven — en daarvan getuigen de talloze betogen, die spreken van een voortgaande ontwikkeling en een voortgezet streven naar volmaking, van beproeving en loutering, van vergelding en beloning, kortom alle bewijsvoeringen, die het bewijs der onsterfelijkheid, concluderend of postulerend, putten uit de verschijnselen, verlangens en strevingen van het geschapen leven — daar blijven wij binnen de schepping.

Maar wanneer zodoende het eschatologisch heil in de schepping wordt verankerd en bereikt, betekent dit een miskenning van de schepping als schepping. Tegenover alle wijsgerige onsterfelijkheidsgeloof, dat aldus op ontoelaatbare wijze het eschaton binnen de schepping trekt en de creatuurlijke distantie van God en mens, van hemel en aarde vergeet, en een menselijke weg naar het eeuwige leven meent te kunnen aanwijzen, geldt het woord van BARTH: „Der Mensch *als solcher* hat also *kein* Jenseits, und er bedarf auch keines solchen; denn *Gott* ist sein Jenseits. Dasz er, Gott als des Menschen Schöpfer, Bundesgenosse, Richter und Retter sein schon in seinem Leben und endgültig, ausschlieszlich und total in seinem Tode treues Gegenüber war, ist und sein wird, das ist des Menschen Jenseits. Er, der Mensch als solcher aber ist diesseitig und also endend und sterbend und wird also einmal nur noch gewesen sein, wie er einmal noch nicht war. Dasz er auch als dieser Gewesene nicht Nichts, sondern des ewigen Lebens Gottes teilhaftig sein werde, das ist die ihm in diesem Gegenüber mit Gott gegebene Verheiszung, das ist seine Hoffnung und Zuversicht." 1)

Tegenover de gedachte van een immanente onsterfelijkheid, van een menselijk en door de mens te bereiken „Jenseits", vormt het bijbelse opstandingsgeloof een noodzakelijke correctie. Wel kan het opstandingsgeloof een betrekkelijk ruime plaats openlaten voor het geloof in en de beschrijving van het lot en de toestand van de „ziel" na het sterven, het behoeft zelfs de gedachte van ontwikkeling en loutering in het „hiernamaals" niet te verwerpen, maar het zal deze toestand steeds als een „tussen"-toestand blijven zien, die „diesseits" van het wezenlijk eschatologische gebeuren van de opstanding „ten jongsten dage" blijft, en waarin de creatuurlijke beperktheid nog niet heeft plaatsgemaakt voor de heerlijkheid van het beeld Gods. Op de problematiek van de z.g. tussentoestand moeten wij nog ingaan. Maar wij willen hier reeds vaststellen, dat, waar zulk een toestand wordt aangenomen, slechts sprake kan zijn van het creatuurlijke mens-zijn en dat de opstandingsboodschap ons belet een onsterfelijkheidsleer te aanvaarden, die het eschatologisch heil in creatuurlijke mogelijkheden en gegevenheden grondt. De mens als schepsel heeft geen „Jenseits".

---

1) K. BARTH: K.D. III/2, S. 770 f.

En niet alleen het schepsel-zijn van de mens, maar ook het schepping-zijn van de wereld komt door het metafysisch onsterfelijkheidsgeloof in het gedrang. Want met het geloof in een „Jenseits" van de mens gaat dat in een „Jenseits" van de wereld onmiddellijk samen. Het onsterfelijkheidsgeloof weet te spreken van een „andere", een „betere", een „hogere" wereld, een „hiernamaals", een „here-after", doch altijd blijven wij in de wereld, die, zoals wij zagen, in het metafysisch denken steeds op de een of andere wijze uit God voortgekomen of met God ident moet worden geacht. Onsterfelijkheid veronderstelt steeds een goddelijke eeuwige „wereld", een „eeuwigheids-wereld". Hoe het ook met de voortzetting der menselijke existentie in een „andere" wereld gesteld moge zijn, hoezeer deze wereld ook „jenseitig" ten opzichte van de ervaringswereld moge zijn, zij blijft steeds „wereld" en in haar geschapenheid volstrekt gescheiden van het „Jenseits", dat naar christelijk belijden alleen bij God is. Waar het scheppings-karakter van de wereld zuiver wordt gehandhaafd, daar kan de eschatologische verwachting niet anders worden uitgedrukt dan in de opstandingshoop, niet alleen voor het schepsel, maar voor de ganse schepping.

Dat bij de opstanding de gehele schepping betrokken is, wordt met recht betoogd, wanneer de fundamentele verschilpunten worden aangewezen. Toch is het de vraag of men daarbij het wezenlijke treft, wanneer men uitspreekt, dat het onsterfelijkheidsgeloof de wereld prijsgeeft en de mens uitsluitend ziet in zijn persoonlijke relatie tot God of althans tot die macht of wezenheid, die in het wijsgerig denken den naam God draagt, terwijl het opstandingsgeloof uitgaat van de solidariteit van de mens met heel de schepping, in het bizonder met heel het menselijk geslacht.

Voorzover het onsterfelijkheidsgeloof zich inderdaad baseert op de fictie van een menselijke existentie, die los-gedacht en los-gemaakt zou kunnen worden van het leven in de „Ich-Du-relatie" en de gemeenschap met de mede-mens, dat niet alleen inhaerent is aan alle mens-zijn, maar er zelfs per definitionem het wezen van uitmaakt — mens-zijn is „Mitmenschlichkeit" (BARTH) —, is dit argument juist. Maar het doet geen recht aan het feit, dat deze werkelijkheid door vele voorstanders van het onsterfelijkheidsgeloof ook wordt ingezien en wezenlijk deel uitmaakt van hun heilsverwachting. En wij mogen ook niet uit het oog verliezen, dat het prijsgeven en loslaten van de wereld, inzoverre zij als „deze" wereld een verloren wereld is, een legitiem gevolg is van het bijbels kerygma.

Wij menen, dat het voornaamste bezwaar tegen het onsterfelijkheidsgeloof niet hierin gelegen is, dat het de wereld prijsgeeft, maar veeleer hierin, dat het de wereld handhaaft! Dat het de wereld slechts ten dele prijsgeeft, dat het, evenals het in de mens eeuwigheidsgehalte en een menselijke weg tot het „Jenseits" vindt, zo ook in de wereld een „Jenseits" weet aan te wijzen, waarin het eeuwigheidsleven wordt bereikt. Het scheppingsgeloof weet slechts van de eindigheid en vergankelijkheid van de ganse schepping. Hemel en aarde zullen voorbijgaan en het geloof kan slechts uitzien naar een „nieuwe hemel en een nieuwe aarde".

De schepping moge bepaalde „jenseitige" en „transcendente" zijnsgebieden hebben, een „Jenseits" in eschatologische zin heeft zij niet. Zij is „schepping" en niet meer.

3. Tenslotte — en hier gaat het wel om de voornaamste correctie, die het onsterfelijkheidsgeloof moet ondergaan, wanneer het met het christelijk belijden wordt geconfronteerd — kan geen onsterfelijkheidsverwachting worden gehandhaafd, die voorbij zou gaan aan het feit, dat de mens als *zondaar* tegenover God staat.

Wij hebben reeds uitgesproken, dat het wijsgerig onsterfelijkheidsgeloof zich vooral bezighoudt met de overwinning op het sterven, terwijl het

opstandingsgeloof in de eerste plaats getuigt van de overwinning op de dood. Dat het opstandingsgeloof daarnaast ook betrokken is op het sterven zal nog duidelijk worden, wanneer de verhouding tussen dood en sterven ter sprake komt. Op deze plaats echter zij het voldoende vast te stellen, dat het wijsgerig onsterfelijkheidsgeloof voorbijgaat aan de bijbelse opvatting van de dood. Het ziet in het sterven een overgang uit het leven in een andere vorm van leven, maar het kan de vraag niet beantwoorden of het leven, waarvan het spreekt, ook waarlijk „leven" is. Het kan — hoezeer het ook de ene modus van leven ogenschijnlijk kwalitatief, maar, naar wij zagen, in wezen kwantitatief boven de andere stelt en zelfs van „dode levens" en „levende doden" kan spreken — deze vraag ook niet eens stellen in bijbelse zin. Naar bijbels denken immers is „leven" geen gegeven, geen eigenschap, maar een praedicaat van de Godsverhouding. En „dood" evenzeer. De dood is niet de negatie van het leven, maar het volstrekt tegenovergestelde; niet het einde van het leven, maar het verzet tegen de levende God, die het leven is en het leven geeft.

Daarom is de wezenlijke en existentiële vraag naar leven en dood ook niet de vraag, waarmee het onsterfelijkheidsdenken zich voornamelijk bezighoudt: de vraag naar het leven *in* de dood, de vraag naar de mogelijkheid of onmogelijkheid van een leven na het sterven; maar het gaat om de vraag naar het leven *uit* de dood, de vraag naar de waardigheid of onwaardigheid van de mens tegenover de levende God. Daarom ook is de troost van het onsterfelijkheidsgeloof zo zwak: het voortbestaan van de mens is een voortbestaan in dezelfde Godsverhouding, die, zo vóór als na het sterven, als „dood" moet worden gekwalificeerd. De enige overgang, die voor het christelijk geloof relevant is, is die van de „dood" naar het „leven". En deze overgang kan alleen als opstanding worden gepredikt.

Het is duidelijk, dat het hier gaat om het wezen van de zonde en om de mens als zondaar. Wij hebben reeds uiteengezet waarom het metafysische denken geen recht kan doen aan het bijbels-dogmatische zonde-begrip. Het moet aan de zonde een plaats toekennen in het wezen Gods, in de schepping en in de mens. En hoe breed het deze plaats ook uitmeet, hoezeer het ook over 's mensen onvolkomenheden weet te spreken, het moet toch altijd ergens een persoonskern weten aan te wijzen, de geest, de ziel, het geweten, of hoe ook genaamd, die zich aan de greep der zonde weet te ontworstelen en waardig is niet door de vergankelijkheid te worden aangetast. In deze „Ich-Teilung" ziet THIELICKE het wezenlijke kenmerk — hij spreekt van het „Grundgesetz aller natürlichen Anthropologie", ja zelfs van een „anthropologische Kunstgriff" — van alle wijsgerige onsterfelijkheidstheorieën. [1])

Het opstandingsgeloof daarentegen gaat uit van de volstrekte „dodelijkheid" van de menselijke existentie, die het ganse subject betreft, zodat opstanding een geheel nieuwe existentie en daarmee een geheel nieuw subject schept. Het menselijke „ik" is zozeer door de zonde aangetast, dat het geheel moet verdwijnen om plaats te maken voor een geheel ander „ik", een „nieuwe schepping" (2 Kor. 5 : 17). „Niet meer mijn ik, maar Christus leeft in mij" (Gal. 2 : 20).

---

1) H. THIELICKE: Tod und Leben, S. 30 ff.

Het onsterfelijkheidsgeloof beweegt zich langs de lijn van de schepping, die wel afbuigingen vertoont, maar toch ongebroken is gebleven en daarom uitloopt — en uitlopen moet — op het eeuwige leven. Het opstandingsgeloof weet van de breuk in deze lijn en kan de schepping niet anders terugvinden dan via de herschepping. Het knoopt niet aan bij de schepping, maar ziet uit naar de voleinding. Onsterfelijkheid is met de schepping gegeven, opstanding is met de voleinding beloofd. Onsterfelijkheid zegt iets over het „zijn" van de mens, opstanding getuigt van een „gebeuren" met de mens.

En dit gebeuren voltrekt zich aan de mens, inzoverre hij deel heeft aan de solidariteit van het menselijk geslacht. Opnieuw komt dit zeer wezenlijke aspect van het opstandingsgeloof naar voren, nu wij de mens als zondaar zien. Want evenmin als in zijn creatuurlijkheid staat de mens in de zonde als enkeling. Het is de solidariteit van het menselijk geslacht in zonde en dood, waaruit de mens wordt verlost tot de solidariteit van de gemeenschap der heiligen. Voorzover het onsterfelijkheidsgeloof leert, dat de mens het individuële subjectieve gebeuren van zijn sterven overwint, stelt het opstandingsgeloof daar tegenover, dat de dood overwonnen wordt als een collectieve, objectieve macht, de situatie, waarin niet de enkeling, maar het mensdom verkeert. In de nieuwe situatie, die God schept, staat een nieuw mensengeslacht (Rom. 5 : 12 vlgg.).

Wij hebben de kardinale verschilpunten tussen het bijbelse opstandingsgeloof en het wijsgerige onsterfelijkheidsgeloof, voorzover dit een eschatologische heilsverwachting inhoudt, aangewezen. Het was duidelijk, dat wij ons hier op een volstrekt ander terrein bevonden dan toen wij spraken over de anthropologische vooronderstellingen, die hetzij aan het onsterfelijkheids-, hetzij aan het opstandingsgeloof de voorstellingsmogelijkheden en uitdrukkingsmiddelen verschaffen. Zolang wij ons op het gebied van de metafysische problematiek bewogen konden wij, zoals ook in de Bijbel geschiedt, ruimte laten zowel voor de onsterfelijkheids- als voor de opstandingsgedachte, ja zelfs voor een zekere synthese tussen beide. Waar wij echter de eschatologische vraag stelden, moesten wij het filosofische onsterfelijkheidsgeloof beslist van de hand wijzen. Als eschatologische heils-boodschap betekent het een onbijbelse anticipatie en grensoverschrijding. Het verkondigt een heil zonder God, het trekt het eschaton binnen de schepping, het zoekt een weg van de zondige mens uit naar het Koninkrijk Gods. Het „zoekt de levende bij de doden", en valt onder het bijbelse oordeel: „Gij zult Mij zoeken en niet vinden en waar Ik ben, kunt gij niet komen" (Joh. 7 : 34).

En toch kan deze categorische afwijzing van het onsterfelijkheidsgeloof niet ons laatste woord zijn. Zij geldt slechts die vormen van onsterfelijkheidsgeloof, die met het wezen van de bijbelse, eschatologische verwachting in strijd zijn. Maar daarnaast doet zich het feit voor, *dat wij in de Bijbel herhaaldelijk een onsterfelijkheidsverwachting aantreffen, die wezenlijk deel uitmaakt van de heilsverkondiging*. Niet alleen komen de begrippen onsterfelijkheid, onvergankelijkheid, onverderfelijkheid en onverwelkelijkheid meerdere malen voor, en is er de verzekering van het „niet-sterven", maar bovendien biedt heel het

kerygma, waar het spreekt over de betekenis van het sterven in zijn samenhang met zonde en dood, en waar het getuigt van behoudenis en bewaring, waar het in het evangelie van Johannes een zo sterke nadruk legt op het „blijven" en vooral waar het het „eeuwige leven" verkondigt, zoveel aanwijzingen, die de vraag wettigen, of wij niet kunnen spreken van een legitiem bijbels onsterfelijkheidsgeloof. Wij menen het pad voldoende te hebben gebaand voor een positieve dogmatische uiteenzetting van de zin, die het onsterfelijkheidsgeloof in de bijbelse en eschatologische verkondiging kan hebben, zonder het gevaar te lopen in metafysische speculaties te vervallen.

III THETISCH DEEL

A. DE MENS IN HET KONINKRIJK GODS

1. DE PLAATS VAN HET KONINKRIJK GODS IN HET CHRISTELIJK BELIJDEN

Alle werk Gods in schepping en onderhouding, in verlossing en voleinding, kortom alle spreken en handelen Gods, heeft slechts één doel: de openbaring van zijn Koninkrijk. „Ziel der Geschichte von den ersten Tagen an bis zum Ende ist das eine: die Gemeinschaft im Reiche Gottes", zegt ALTHAUS. 1) En op de vraag: „Was ist der Sinn aller Schöpfung und Geschichte?" antwoordt STAUFFER: „Die Herrlichkeitsoffenbarung Gottes, die Doxophanie!" 2) Daarom is in alle belijdenis, prediking en dogmatiek het Koninkrijk Gods begin en einde. Het moet dat ook zijn wanneer wij nu vragen naar de zin van leven en sterven, dood en onsterfelijkheid.

Het is verheugend, dat de theologie in onze tijd de centrale plaats van de boodschap van het Koninkrijk Gods weer heeft ontdekt. Deze ontdekking moest uiteraard het eerste plaats vinden bij de bestudering van het Nieuwe Testament. Het blijft de verdienste van de z.g. „consequent-eschatologische" school (JOH. WEISS, A. SCHWEITZER, W. WREDE), dat zij de aandacht wist te richten op het eschatologisch karakter van het bijbels kerygma en de verwachting van het Koninkrijk Gods, zij het ook dat haar „consequentie" bestond in het ad-absurdum-voeren van deze boodschap en het elimineren van de Godsrijkverwachting uit de dogmatiek; een methode, die werd voortgezet door de z.g. „Berner school" (M. WERNER, F. BURI, U. NEUENSCHWANDER) als „Enteschatologisierung" en — in het voetspoor van BULTMANN — als „Entmythologisierung". 3)

Hoe aanvechtbaar, althans discutabel, het standpunt van beide scholen ook moge zijn — de kritiek van HEERING maakt dit voldoende duidelijk —, de belangrijke winst is hierin gelegen, dat de theologie weer oog kreeg voor de centrale plaats, die de verwachting van het Koninkrijk Gods inneemt in de bijbelse, en in het bizonder in de nieuw-testamentische boodschap. En terwijl zij zelf niet verder gingen dan de „consequente" constatering van het eschatologische gehalte van de Bijbel, waarvan zij zich in dogmaticis meenden te moeten distanciëren, stonden andere theologen gereed om ook aan de dogmatiek een „consequent" eschatologisch karakter te geven. Wij wijzen op de dialectische theologie, op dogmatici als ALTHAUS, STANGE, KÜNNETH en anderen, die wij in onze vorige hoofdstukken reeds herhaaldelijk hebben genoemd. 4)

Ook het door de Generale Synode der Ned. Hervormde Kerk uitgegeven geschrift „Fundamenten en Perspectieven van Belijden" neemt zijn uitgangspunt nadrukkelijk in de prediking van het Koninkrijk Gods. De opstellers wijzen er op, dat de verwaarlozing van dit gezichtspunt in onze belijdenis-

---

1) P. ALTHAUS: Zeitschr. f. syst. Theol. II (1925), S. 607.

2) E. STAUFFER: Die Theologie des N.T. (1945), S. 207.

3) Hierover uitvoerig G. J. HEERING: De verwachting van het Koninkrijk Gods (1952), blz. 81—132. Zie ook: G. HOFFMANN: Das Problem der letzten Dinge in der neueren evangelischen Theologie (1929).

4) Hoezeer STAUFFER zich bij de opzet van zijn theologie van het N.T. door deze gedachte laat leiden, blijkt uit zijn karakterisering van deze theologie als „Christozentrische Geschichtstheologie" (a.a.O., S. 34).

geschriften, toen voor de hand liggend, thans verarming en ongehoorzaamheid zou betekenen. Daarom vangt deze „proeve van beschrijving" aan met een artikel over „God onze Koning" en eindigt zij met de lofprijzing van „onze Koning, die boven ons, met ons en in ons troont en woont en werkt om zijn Rijk te vestigen".

Dat de boodschap van het Koninkrijk in het middelpunt van het bijbels kerygma staat, blijkt niet alleen uit de veelvuldige verkondiging van deze boodschap in de evangeliën, maar wordt ook typerend uitgesproken in Mc. 15 : 43, waar van Jozef van Arimathea gezegd wordt, dat hij „ook zelf het Koninkrijk Gods verwachtte", waarmee klaarblijkelijk hetzelfde wordt bedoeld als met de mededeling in Mt. 27 : 57, dat hij „eveneens een discipel van Jezus geworden was". En in Mt. 13 : 52 wordt gesproken van een „discipel van het Koninkrijk der hemelen".

Hiermee willen wij echter niet zeggen, dat dit de enige en exclusieve wijze is, waarop de boodschap van het Evangelie kan worden omschreven. Het blijkt, dat de formulering van het centrale kerygma veelal slechts van betrekkelijke betekenis is en dat de ene omschrijving de andere includeert of er een ander aspect, een andere modus van vertegenwoordigt. Zo kunnen wij ons evenzeer met KÜNNETH verenigen, wanneer hij „die Schlüsselstellung der urchristlichen Theologie" vindt in het opstandingsgetuigenis, [1] als met SEVENSTER, die het hoofdthema van het Evangelie ziet in „het verlossend handelen van God in Jezus Christus", [2] als ook met BRUNNER, wanneer deze „die Offenbarung des Gottesnamens im Mittelpunkt des biblischen Offenbarungszeugnisses" stelt. [3] Noch deze, noch vele andere formuleringen, waarin het bijbels kerygma kan worden samengevat, [4] doen afbreuk aan onze stelling, dat het hoofdthema van dit kerygma in de verkondiging van het Koninkrijk Gods is gelegen. Wij behoeven er slechts aan te herinneren, dat KÜNNETH de opstandingswereld en -werkelijkheid onmiddellijk verbindt met de boodschap van het Koninkrijk — zij het ook dat de wijze, waarop hij de prediking van het Godsrijk ondergeschikt maakt aan die van de opstanding, ons niet kan bevredigen —; [5] dat SEVENSTER in zijn formulering van het hoofdthema de boodschap van het Koninkrijk Gods zeer beslist verdisconteerd wil zien en zelfs uitdrukkelijk spreekt van parallelisme en gelijkstelling; [6] dat BRUNNER in de openbaring van de naam Gods de openbaring ziet van het wezen en het handelen Gods, waarin „der göttliche Geltungs- und Gemeinschaftswille" tot uiting komt, „dessen Ziel die Verherrlichung Gottes und die Gemeinschaft mit Gott ist", [7] en wat is dat tenslotte anders dan het Koninkrijk Gods? Zo mogen wij ook de eerste drie beden van het Onze Vader zien als drie variaties van een en dezelfde gedachte.

Hoewel BRUNNER, die, zoals wij zagen, zijn uitgangspunt kiest in de naams-

1) W. KÜNNETH: a.a.O., S. 6.
2) G. SEVENSTER: De Christologie van het N.T. (1946), blz. 13.
3) E. BRUNNER: Dogmatik I, S. 123.
4) Hoe ook de Verbondsgedachte centraal gesteld kan worden toont G. SCHRENK: Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus (1923).
5) W. KÜNNETH: a.a.O., S. 108 ff.
6) G. SEVENSTER: a.w., blz. 17 vlgg.
7) E. BRUNNER: a.a.O., S. 125.

openbaring, in zijn Dogmatik tot nu toe weinig gezegd heeft over het Koninkrijk Gods, mogen wij toch verwachten, dat zijn dogmatiek zal eindigen op het punt, waar wij menen te moeten beginnen. Hoe centraal ook voor BRUNNER de boodschap van het Koninkrijk is blijkt elders, wanneer hij het „Zentrum" van de Bijbel in de verkondiging der verkiezing ziet en dan zegt: „Wer sollte nicht erkennen, dass *diese* Botschaft von der Erwählung dasselbe ist wie die gute Botschaft von der Gotteskindschaft und vom Reiche Gottes". [1]) En niet minder positief zegt hij: „Das Ziel und darum der Sinngrund der Schöpfung ist das Gottesreich". [2]) Van deze fundamentele betekenis van de Godsrijkverwachting getuigt vooral BRUNNER's aan de eschatologie gewijde boek „Das Ewige als Zukunft und Gegenwart", terwijl HEERING ons er met grote nadruk eveneens aan herinnert. [3])

Wanneer wij spreken over het Koninkrijk Gods, spreken wij eigenlijk over God zelf en het is ook alleen zo mogelijk over God te spreken, willen wij niet vervallen in metafysische en ontologische speculaties. God is de God, die bezig is, die zijn plan volvoert, die zijn wil doorvoert, die zijn Konings-heerschappij tot overwinning brengt. In zijn werk wordt zijn wezen openbaar. „Das Wesen Gottes ist nicht richtig bezeichnet, wenn man es nicht als den auf die Gottesherrschaft gerichteten Willen bezeichnet." [4])

Het gaat in het begrip van het Koninkrijk Gods, zo maakt SCHMIDT duidelijk, in de eerste plaats om het koningschap, de koningsheerschappij, het koning-zijn van God en eerst in afgeleide zin om het rijk, het gebied. „Immer geht es um das vielfältige und doch ganz eindeutige Sein und Handeln Gottes und um seinen Ruf und Anspruch an die Menschen." Dit blijkt vooral, wanneer wij letten op de parallelbegrippen, omschrijvingen en definities van het Koninkrijk Gods, waarvan SCHMIDT noemt de *δικαιοσυνη* (Mt. 6 : 33; Rom. 14 : 17), de *ειρηνη* en de *χαρα ἐν πνευματι ἁγιῳ* (Rom. 14 : 17), de *παλιγγενεσια* (Mt. 19 : 28; Joh. 3 : 3 vlg.; cf Lc. 22 : 30), de *δυναμις* (Mc. 9 : 1; 1 Kor. 4 : 20; Op. 12 : 10), de *δοξα* (Mc. 10 : 37, cf Mt. 20 : 21; 1 Thess. 2 : 12), de *ζωη* (Mt. 18 : 9, cf Mc. 9 : 47) en de *γνωσις* (Mt. 23 : 13, cf Lc. 11 : 52). „Alle diese Synonyma zeigen, dasz Gottes *βασιλεια* als Gottes Handeln am Menschen eine soteriologische Angelegenheit ist." En SCHMIDT betoogt, „dasz es sich beim Gottesreich um das Ganze der Verkündigung Jesu Christi und seiner Apostel handelt." [5])

Wij behoeven op deze plaats niet uitvoerig in te gaan op de beide aspecten van de Godsrijk-verwachting, die wij respectievelijk in het Oude en het Nieuwe Testament aantreffen: het diesseitige en het jenseitige. Wanneer wij over de opstanding komen te spreken zal het onderscheid tussen deze beide aspecten nog onze aandacht vragen.

Toch zij hier reeds vastgesteld, dat de heilsverwachting van het O.T. nimmer de grenzen van deze wereld overschrijdt. Hoe ingrijpend, universeel en kosmisch de veranderingen ook zijn, die de messiaanse eindtijd inluiden, het zijn niettemin deze kosmos en deze aarde, die er het toneel van vormen. Wel horen wij van een „verdwijnen", een „vergaan", een „verslijten" van de hemel, de aarde en het mensdom (Jes. 34 : 4; 51 : 6;

[1]) E. BRUNNER: a.a.O., S. 327.
[2]) ibid. II, S. 17.
[3]) G. J. HEERING: a.w. Zie ook F. W. A. KORFF: Christologie II, blz. 125 vlgg.
[4]) E. BRUNNER: Dogmatik I, S. 171.
[5]) K. L. SCHMIDT in KITTELS Wörterbuch s.v. *βασιλεια*.

Ps. 102 : 27) en van de schepping van een nieuwe hemel en een nieuwe aarde (Jes. 65 : 17; 66 : 22), maar telkens bewijst de context, dat de volle consequentie van een einde dezer wereld en het begin van een andere wereld niet wordt getrokken: in Jes. 34 wordt de ondergang der wereld beschreven als slachting en verwoesting; in Jes. 51 moeten wij vers 6 zien in het licht van vers 3, dat de herschapen wereld schildert als Eden; en de toekomstverwachtingen aangaande de nieuwe hemel en aarde in Jes. 65 en 66 zijn geheel op het aardse leven betrokken.

Het kan daarom niet juist zijn, wanneer HEERING meent, dat in Jes. 9 en 11 de eind-toestand „bovenaards" wordt gedacht. Merkwaardigerwijs laat hij op deze uitspraak de woorden volgen, waarmee OTTO het Koninkrijk Gods omschrijft: „Die Welt, aber wunderbar gemacht." [1]) Maar daardoor wordt ons duidelijk, wat HEERING eigenlijk met „bovenaards" bedoelt: het heeft betrekking op de komst, de herkomst van het Koninkrijk Gods, dat uitsluitend het werk van God is, alleen als een wonder komt en van een wonderbare hoedanigheid zal zijn.

Op soortgelijke wijze zien wij BEEK het begrip „transcendent" gebruiken. Ook hij bedoelt daarmee te zeggen, dat de doorbraak van een nieuwe bedeling „aan het ingrijpen Gods" te danken is, en wanneer hij in de Joodse apocalyptiek nationale en transcendente motieven onderscheidt, ziet hij het verschil hierin gelegen, dat in het ene geval de toekomstverwachting een neerslag is van de nationaal-politieke geschiedenis en haar hoop vestigt op aardse mensen en mogelijkheden, terwijl in het andere geval het heil verwacht wordt van een wonderdaad Gods, die alle aardse en nationale verhoudingen doorbreekt, en van een bovenaardse bemiddelaar. [2]) Wij achten de onderscheiding van BEEK niet duidelijk. Het tegendeel van transcendent is immanent en ook waar wij blijven in het vlak der nationale en politieke verwachtingen mag toch niet gezegd worden, dat in de Joodse religie de loop der geschiedenis bepaald wordt door immanente krachten. Ook de nationale verwachtingen gronden zich op goddelijke leiding en goddelijk ingrijpen. Maar hoe dit ook zij, wanneer wij ons houden aan de onderscheiding tussen diesseitig en jenseitig, moeten wij vaststellen, dat het Koninkrijk Gods in de Joodse verwachting, althans in het O.T. steeds diesseitig wordt gedacht.

In het N.T. treffen wij wel enige uitspraken aan, die schijnen te wijzen op een diesseitige voorstelling van het Koninkrijk Gods. Wij noemen bijv. Mc. 10 : 37; 14 : 25; Mt. 5 : 5; 8 : 11; 19 : 29. Maar deze voorstellingen, die wij zowel van het O.T. als vooral ook van het Jodendom uit kunnen verklaren, moeten toch bij Jezus als beeldspraak worden gezien. Want zeer nadrukkelijk wijst Jezus de gedachte van de hand als zou de komende heilstoestand als een voortzetting van de aardse verhoudingen kunnen worden gedacht. Zijn woord over de opgestanen, die niet huwen en niet ten huwelijk gegeven worden, maar die zijn „als engelen in de hemelen" (Mc. 12 : 25), wijst niet alleen op een geheel jenseitige bestaansvorm, maar kan bovendien gezien worden als een bewust protest tegen die gangbare voorstellingen van het komende leven, waarin ook geslachtsleven en kinderrijkdom een plaats hadden. En duidelijk spreekt Jezus uit, dat zijn Koninkrijk „niet van deze wereld" is (Joh. 18 : 36).

BÜCHSEL, die er de nadruk op legt, dat het Koninkrijk Gods „überweltlich", „überzeitlich" en „jenseitig" is, wil daarom, gelijk Jezus het zelf doet, ernst maken met de gedachte dat het een „geheimenis" is, zowel wat zijn aard als wat het moment van zijn komst betreft. Hier ligt ook de zin van het spreken in gelijkenissen. [3]) SCHMIDT drukt zich nog sterker uit en meent, dat wij met geen enkel begrip de werkelijkheid van het

---

1) G. J. HEERING: a.w., blz. 14. Wanneer CALVIJN (Inst. II, 10), in de lijn van Hebr. 11, betoogt, dat ook de oud-testamentische vromen wezenlijk geleefd hebben in de „hoop op onsterfelijkheid", op „het toekomstig leven" en op „het eeuwige leven", moge hij terecht uitgaan van de eenheid van O. en N.T., de eenheid van het verbond en de eenheid van het Christus-geloof, zoals deze in het licht van het Evangelie openbaar worden. Het gaat ons hier slechts om die verwachting, waarvan de oud-testamentische getuigen zich bewust zijn geweest en die zij hebben beleden.

2) M. A. BEEK: Nationale en transcendente motieven in de joodse apokalyptiek van de laatste eeuwen voor Christus (1941).

3) F. BÜCHSEL: a.a.O., S. 37 ff.

Koninkrijk Gods kunnen benaderen, en dat ons slechts het negativum overblijft. „Das Negativum, dasz das Gottesreich nichts anderes als ein Wunder ist, musz in seiner strengen Negativität festgehalten werden. Dieses Negativum, dasz das Gottesreich das ganz Andere, das schlechthin Überweltliche und Gegenweltliche ist, ist das Positivste, was überhaupt ausgesagt werden kann." [1])

Is het Koninkrijk Gods dus in geen geval een aardse grootheid, ja zelfs niet eens „hemels" inzoverre zowel aarde als hemel moeten verdwijnen bij de voleinding van het Godsrijk (Mc. 13 : 31 par.; Mt. 5 : 18; cf 1 Joh. 2 : 17), dan is daarmee nog geenszins gezegd, dat aarde en hemel er niet bij betrokken zijn. In tweeërlei zin is dit wel degelijk het geval.

In de eerste plaats moet gezegd worden, dat, ook al mogen wij het Koninkrijk Gods niet op deze aarde zoeken, er in het Koninkrijk wèl een aarde zal zijn, maar een „nieuwe" aarde (2 Petr. 3 : 13; Op. 21 : 1). Hoewel ons hier iedere voorstellingsmogelijkheid ontbreekt — wij kunnen ook hier slechts spreken van een „geheimenis" — mogen wij toch wel zeggen, dat de verwachting van het Koninkrijk Gods hierom met die van een nieuwe aarde samengaat, dat de Godsheerschappij zich uitstrekt over een nieuwe mensenwereld, een nieuwe mensengemeenschap, en dat het begrip „aarde" moet dienen om de woonplaats van deze nieuwe mensheid aan te duiden. Ook in het Koninkrijk Gods heeft de „wereld" een „gestalte", een „gedaante", een „schema" (1 Kor. 7 : 31). Gelijk van de nieuwe mens gezegd moet worden, dat hij een soma heeft, waarin het oude wordt „veranderd" (1 Kor. 15 : 51 vlg.) zo mogen wij ook zeggen, dat de aarde zal worden „veranderd" in een nieuwe aarde, mits wij ook hier met de radicaliteit en onnaspeurlijkheid van het begrip „verandering" ten volle ernst maken.

En ten tweede is de boodschap van het Koninkrijk Gods onmiddellijk op het leven in de tegenwoordige wereld betrokken en wordt dit leven in zijn onmiddellijke verhouding tot het Koninkrijk Gods begrepen en beoordeeld. Juist omdat de werkelijkheid van het Godsrijk jenseitig en eeuwig is, blijft zij van het aardse leven uit gezien enerzijds steeds toekomstig en van ieder moment der geschiedenis even ver verwijderd, maar anderzijds in haar goddelijke alomtegenwoordigheid ook steeds onmiddellijk nabij. Deze paradoxale verbinding van toekomstigheid en tegenwoordigheid, van transcendentie en immanentie, van jenseitig en diesseitig, kenmerkt de gehele nieuw-testamentische verkondiging van het Koninkrijk en wordt zeer juist door BÜCHSEL uitgedrukt: „Nur dadurch, dasz es zukünftig bleibt, kann das Himmelreich gegenwärtig sein." [2]) In deze tegenwoordigheid-in-toekomstigheid is het Koninkrijk Gods direct bepalend voor het leven op aarde in het heden. De vraag naar de gerichtheid op het Koninkrijk Gods is beslissend voor iedere mens. „Das ewige Gut ragt jetzt schon hinein in die Menschengeschichte; es kann (en wij voegen daaraan toe: es soll) jetzt schon ergriffen werden." [3]) Het Koninkrijk Gods wordt uitgeroepen over de ganse wereld, ook nu. En SCHMIDT zegt: „Die Verwirklichung der Gottesherrschaft ist Zukunft. Und diese Zukunft bestimmt den Menschen in seiner Gegenwart." [4]) Het is duidelijk, dat wij hier raken aan de vraag naar de zin der geschiedenis. Dit probleem valt buiten het raam van onze studie, maar zoveel mogen wij er toch van zeggen, dat de zin der geschiedenis nimmer hierin gevonden kan worden, dat zij leidt naar en uitloopt in de verwerkelijking van het Koninkrijk Gods. Met evenveel recht zou men het tegengestelde kunnen volhouden. De geschiedenis vindt in het Koninkrijk Gods haar einde en haar oordeel. En ditzelfde geldt van ieder moment en van ieder mensenleven in haar. [5])

2. KONINKRIJK GODS EN ONSTERFELIJKHEID

De vraag, waar het in dit hoofdstuk om gaat, is die naar de mens in het Koninkrijk Gods, in het bizonder die naar zijn onsterfelijkeid. Maar dat het

[1]) K. L. SCHMIDT: a.a.O.
[2]) F. BÜCHSEL: a.a.O., S. 42.
[3]) ibid. S. 41.
[4]) K. L. SCHMIDT: a.a.O.
[5]) Zie hierover TH. STEINMANN: Zur Frage nach dem Sinn der Geschichte, in Theol. Zeitschr. III (1947), S. 289—303.

ons daarom gaat kan alleen maar mogelijk zijn en alleen maar zin hebben, wanneer het daar ook bij God om gaat. En dat dit zo is, wordt ons bij de bezinning op de inhoud van de bijbelse verkondiging van het Koninkrijk Gods wel bizonder duidelijk.

De existentie van de mens in het Koninkrijk Gods, dat wil dus zeggen: van de mens naar de raad en de bestemming van God, de mens naar het doel, waartoe hij werd geschapen, is die van het voleindigde beeld Gods. Wij hebben daarover reeds uitvoerig gesproken en staan thans voor de vraag of het leven in het Koninkrijk Gods, het leven van het beeld Gods, een onsterfelijk leven mag worden genoemd. Juist bij de beantwoording van deze vraag worden wij ons sterk bewust van de spanning tussen openbaring en verborgenheid, die ook zo duidelijk aan het licht komt in het Johannes-woord: „Nu zijn wij kinderen Gods en het is nog niet geopenbaard wat wij zijn zullen (1 Joh. 3 : 2). Wij staan hier voor „wat geen oog heeft gezien en geen oor heeft gehoord en wat in geen mensenhart is opgekomen, al wat God heeft bereid voor degenen, die Hem liefhebben" (1 Kor. 2 : 9). Zelfs al werden wij, gelijk Paulus, „weggevoerd naar het paradijs", dan zouden wij daar toch slechts „onuitsprekelijke woorden" horen, „die het een mens niet geoorloofd is uit te spreken" (2 Kor. 12 : 4).

Wij kunnen dus niet sober genoeg zijn en toch moeten wij het meest wezenlijke over de mens juist hier zeggen, waar wij spreken over de „Überweltlichkeit des Lebensziels". 1) Wellicht kunnen wij niet beter doen dan uit te gaan van de onovertroffen formuleringen, die de gedachte van 's mensen bestemming gevonden heeft in onze belijdenisgeschriften. In Zondag 3 van de Heidelbergse Catechismus lezen wij, dat God de mens geschapen heeft „opdat hij God zijnen Schepper recht kennen, Hem van harte liefhebben en met Hem in de eeuwige zaligheid leven zoude, om Hem te loven en te prijzen". Leggen wij daarnaast art. 12 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis, en lezen wij daar, dat God aan ieder schepsel zijn wezen, gedaante, gestalte en verscheidene ambten gaf „om zijnen Schepper te dienen" en dat God ze alle onderhoudt en regeert „om den mens te dienen, ten einde dat de mens zijnen God diene", dan treft ons de soberheid, waarmee hier de wezenlijke, door God gewilde verhouding tussen God en mens gekenmerkt wordt als een wederkerig „dienen".

Wij vinden in deze omschrijvingen van Gods plan en doel met het mensenleven de essentiële momenten van de menselijke existentie in het Koninkrijk Gods genoemd: het kennen, liefhebben en dienen van God, het „leven in de eeuwige zaligheid", en als laatste doel: de verheerlijking Gods. Wanneer wij er iets in missen, dan is dat de notie van de menselijke gemeenschap in liefde en gerechtigheid, die er weliswaar in ligt besloten, maar toch tezeer verscholen blijft.

Het komt er voor het onderwerp van onze studie allereerst op aan, dat wij onze aandacht richten op de belijdenis van 's mensen bestemming tot het „leven in de eeuwige zaligheid" met God, of, om de bijbelse uitdrukking te gebruiken, het „eeuwige leven", of, nog korter gezegd, „het" leven. Wij zien de onmiddellijke samenhang tussen de begrippen Koninkrijk Gods en „leven", en de fun-

1) F. BÜCHSEL: a.a.O., S. 28.

damentele en dominerende betekenis van de gedachte van het leven in die van het Koninkrijk Gods. Het zal ons blijken, dat iedere kwalificatie van de existentie in het Koninkrijk Gods, de Godsgemeenschap, het kennen, het liefhebben, het dienen en het verheerlijken van God, het leven includeert, ja eerst werkelijk „leven" betekent.

Dat het „eeuwige leven" of kortweg „het leven" inhaerent is aan het Koninkrijk Gods, is in het N.T. wel zeer duidelijk. Hier en daar zijn zij zelfs ident en worden de begrippen eeuwig leven en Koninkrijk Gods promiscue gebruikt: Mc. 10 : 17, 23, par.; Mc. 9 : 43, 45, 47 (cf Mt. 18 : 9); Mt. 25 : 34, 46; vergelijk ook Mc. 12 : 34 en Lc. 10 : 28. BÜCHSEL concludeert dan ook terecht: „Himmelreich und ewiges Leben sind Wechselbegriffe." [1])

De boodschap van het Evangelie kan zowel „woord van het Koninkrijk" (Mt. 13 : 19) als „woorden des levens" (Hand. 5 : 20; 1 Joh. 1 : 1) of „woorden van eeuwig leven" (Joh. 6 : 68) genoemd worden. Wanneer enerzijds gezegd wordt, dat Christus het evangelie van het Koninkrijk predikt (Mt. 9 : 35) en inwijdt in de geheimenissen van het Koninkrijk (Mt. 13 : 11), dan kan Hij anderzijds de „Leidsman ten Leven" (Hand. 3 : 15) genoemd worden, die „leven en onvergankelijkheid aan het licht heeft gebracht door het evangelie" (2 Tim. 1 : 10). Is de bekering voorwaarde voor het binnengaan in het Koninkrijk (Mt. 18 : 3), zij is tegelijk „bekering ten leven" (Hand. 11 : 18, cf Lc. 13 : 3, 5). De voorbeelden kunnen vermeerderd worden, maar wij achten het voldoende duidelijk, dat er een innige samenhang bestaat tussen Koninkrijk Gods en leven en dat in de gedachte van het Koninkrijk Gods de levens-idee een centrale en dominerende plaats inneemt.

Wij hebben reeds gezien, hoe het O.T. talrijke heenwijzingen biedt naar de volle levensvervulling, die in de heilsverwachting ligt besloten, en wij kunnen met KÜNNETH zeggen: „Das Gotteshandeln im 'alten Bund' zielt ab auf eine Lebenserfülllung, wie sie durch die Begriffe 'Messias' und 'Gottesreich' als Reich des Lebens und Friedens gekennzeichnet ist." [2]) Worden daarbij in het O.T. de grenzen van het aardse leven nog niet overschreden, in het N.T. en in het christelijk belijden is het uitzicht geopend op de levensvervulling, waaraan de mens ook na het sterven, ja, na het einde der wereld mag deelhebben.

Wij menen, dat wij over de volheid, de rijkdom en het heil van dit leven niet beter kunnen spreken dan in navolging van de formulering, die deze verwachting van de vervulling van 's mensen bestemming vindt in de zo juist aangehaalde woorden van de Heidelbergse Catechismus.

a. Godsgemeenschap

In de eerste plaats moet gezegd worden, dat het Koninkrijk Gods bestaat in de volkomen gemeenschap met God. Het leven „in de eeuwige zaligheid" is een leven „met Hem". Deze gemeenschap is een van de voornaamste themata van BRUNNER's dogmatiek. Waar het in de openbaring om gaat, is „die volle

---

1) F. BÜCHSEL: a.a.O., S. 38.
2) W. KÜNNETH: a.a.O., S. 108.

Gegenwart Gottes bei uns und unsere volle Gegenwart bei ihm" als de „lebenspendende und lebenumschaffende Gemeinschaft". [1]) Het wezen van alle openbaring is „Selbstmitteilung" en dat betekent: „Einbeziehung, Ansichzeihen, Nahewerden, eine Nähe, die Gemeinschaft will". [2]) En nog inniger wordt de klank, wanneer deze „Selbstmitteilung" wordt gelijkgesteld met de liefde Gods, die „gemeinschaftschaffend" is en die „vollkommene Gemeinschaft" met zijn schepselen als doel heeft. Hun zuiverste expressie vinden deze gedachten in de Vader-naam en in de omschrijving van deze gemeenschap als Gods-zoonschap en Gods-kindschap. [3])

Een van de meest wezenlijke aspecten van de Godsgemeenschap is, dat zij leven betekent, leven schept en schenkt. Leven is er alleen bij God en alleen in gemeenschap met God is leven denkbaar en mogelijk. Daarom kan het leven ook alleen dan volkomen en eeuwig zijn, wanneer de gemeenschap met God volkomen en eeuwig is. Op tweeërlei wijze is deze overtuiging in het bijbelse denken gefundeerd: in het Godsgeloof en in het levens-begrip.

Dat God alleen in volkomenheid en in eeuwigheid leeft, dat Hij alleen het leven is en het leven geeft, wordt in de Bijbel zo herhaaldelijk betuigd, dat wij het nauwelijks behoeven te zeggen. God is de „levende God" (Hos. 1 : 10; Hand. 14 : 15; Rom. 9 : 26; 2 Kor. 3 : 3; 6 : 16; 1 Thess. 1 : 9; 1 Tim. 3 : 15; 4 : 10; Hebr. 3 : 12; 9 : 14; 10 : 31; 12 : 22; Op. 7 : 2), de „levende Vader" (Joh. 6 : 57), die „eeuwig leeft" (Dan. 12 : 7; Op. 4 : 9; 10 : 6; 15 : 7) en „leven in Zichzelve" heeft (Joh. 5 : 26). God beschikt over de „levensboom" (Gen. 3; Op. 22 : 19), bij Hem is de „bron des levens" (Ps. 36 : 10), de bron van het „water des levens" (Op. 21 : 6; 22 : 1, 17). Hij heeft de namen der mensen geschreven in het „boek des levens" (Ps. 69 : 29; Dan. 12 : 1; Op. 3 : 5; 13 : 8; 17 : 8; 20 : 12; cf Ex. 32 : 32, 33; Lc. 10 : 20), in zijn hand is de „bundel der levenden" (1 Sam. 25 : 29).

Alleen krachtens de wil van de levende God, door zijn scheppend Woord en levenwekkende Geest, is er leven. Hij is de God, die doodt en levend maakt (Dt. 32 : 39; 1 Sam. 2 : 6; 2 Kon. 5 : 7), in wiens hand de ziel is van al wat leeft (Job. 12 : 10). Hij geeft aan allen en alles het leven (Neh. 9 : 6; Joh. 6 : 33; Hand. 17 : 25; 1 Tim. 6 : 13), ja, Hij maakt de doden levend (Ez. 37, Rom. 4 : 17)), Hij is de God, „die de doden opwekt" (2 Kor. 1 : 9).

Het is deze goddelijke levensvolkomenheid, die, zij het ook slechts een enkele maal, als onsterfelijkheid (ἀθανασια) wordt aangeduid (1 Tim. 6 : 16), en die alleen aan God, de onvergankelijke (ἀφθαρτῳ) Koning der eeuwen (1 Tim. 1 : 17) toekomt.

Geheel in overeenstemming met dit geloof in God als de enige waarachtig en onvergankelijk Levende, die alleen over leven en sterven beschikt, is het bijbelse levens-begrip. Het leven is geen habitueel bezit, geen mogelijkheid buiten God om. Wij vinden dit reeds uitgesproken in het ook door Jezus over-

1) E. BRUNNER: Dogmatik I, S. 24.
2) ibid. S. 169.
3) Zie boven, blz. 182. Over de gemeenschap met God als grond en bestemming van de schepping, zie ook F. W. A. KORFF: Christologie I, blz. 103.

genomen woord, dat de mens niet alleen van brood leeft, alsof het leven een in zichzelf bestaande, immanente gegevenheid binnen de kosmos zou zijn, maar hij zal leven, wanneer God dit wil en door zijn Woord bewerkt (Dt. 8 : 3; Mt. 4 : 4 par.). Het leven is meer dan het brood (Mt. 6 : 25) en ook waar het brood voor de instandhouding van het leven onontbeerlijk is, mogen wij niet vergeten, dat het toch zelf ook een gave van de levenwekkende God is (Mt. 6 : 11, 32; 14 : 13—21). Het leven is alleen daar, waar het door God wordt geschonken, het behoort niet tot ons „bezit" (Lc. 12 : 15), het kan ons ieder ogenblik worden ontnomen, wanneer God zijn Geest terugneemt (Job. 34 : 14, 15; Ps. 104 : 29). Daarom kan THIELICKE terecht zeggen: „Die Mitteilung des Lebens von Gott her ist nicht zu verstehen gemäss der deistischen Ideologie, nach der Gott die Uhr aufzieht, um sie dann allein entsprechend der in sie investierten Energie weiterlaufen zu lassen. Sondern die Lebensmitteilung von Gott her ist aktuelle und aktuellbleibende Schöpfung." [1])

Zo is het leven dus alleen te vinden in de levenscheppende en levenwekkende gemeenschap met de levende God. Dat God onze Schepper is, aldus BARTH, wil zeggen, dat Hij „der Herr unseres Daseins" is, en dat betekent: „unser Dasein ist von ihm und nur von ihm gehalten über den Abgrund des Nicht-Daseins. Es hat keine eigenständige Wirklichkeit." [2]) En BRUNNER drukt zich op vrijwel dezelfde wijze uit: „Es hängt wirklich wie an einem Faden der göttlichen Erhaltung über dem Abgrund des Nichts, Gott kann es jederzeit ins Nichts fallen lassen." In tegenstelling tot BARTH evenwel constateert BRUNNER, dat het eenmaal geschapen leven wèl een „selbständige Existenz", een „Eigenexistenz" heeft, dat het een „Wirkliches" is voor God, „ein wirkliches Gegenüber Gottes". Wij moeten, zo meent BRUNNER, ernst maken met het geschapen-zijn der creatuur en schepping en onderhouding uit elkaar houden. Maar dat neemt niet weg, dat toch ook voor BRUNNER de onderhouding een creatio continua is, „dasz Gott auch in einer bereits erschaffenen Welt, die er erhält, immer wieder schöpferisch Neues schaffend tätig sei." [3])

De opvattingen van BARTH daarentegen tenderen sterker naar het monergisme: „Der Mensch ist, indem er von Gott begründet, konstituiert und erhalten wird... Er ist, d.h. er ist eben dieses, das menschliche Wesen, und er hat in diesem Wesen Existenz, indem er von diesem Gott her ist... Der Mensch lebt und stirbt im Ereignis der Lebendigkeit Gottes... Der Mensch ist also in der Kraft dessen, dasz Gott sich im Ereignis solcher Tat zu ihm verhält. Er ist, indem Gott für ihn ist. Er lebt, indem der lebendige Gott auch für ihn, ihm zugute und zugunsten lebt." [4]) Hij leeft dus omdat, terwijl en zolang God het wil.

Het is echter niet nodig het verschil breed uit te meten. Tenslotte is ook voor BRUNNER de onderhouding een creatio continua en beider uitgesproken bedoeling is een duidelijke afgrenzing naar de zijde van het deïsme, die ook sprak uit de zo juist geciteerde woorden van THIELICKE. Het leven is geen goddelijke,

---

[1]) H. THIELICKE: Tod und Leben, S. 107.
[2]) K. BARTH: K.D. I/1, S. 409.
[3]) E. BRUNNER: Dogmatik II, S. 42 f.
[4]) K. BARTH: K.D. III/2, S. 416, 419.

de mens ingegeven potentie, noch een eenmaal in gang gezet proces, dat uit eigen kracht blijft voortgaan, maar het is een gebeuren, dat ononderbroken wordt bewerkt door het scheppend en onderhoudend handelen Gods, dat ons boven de afgrond van het niet-zijn vasthoudt. Ook voor BRUNNER heeft de schepping tenslotte een „nur bedingt" zelfstandige existentie. „Verbergt Gij Uw aangezicht, zij worden verdelgd, neemt Gij hun adem weg, zij sterven" (Ps. 104 : 29).

Deze scheppende en bewarende levensmededeling, die wij in de gemeenschap met God ontvangen, voltrekt zich in Woord en Geest. Wij zagen reeds hoe EICHRODT dit ten aanzien van het O.T. aantoonde, [1]) terwijl in het N.T. heel het openbaringshandelen Gods in Christus zozeer als het werk van Woord en Geest wordt ervaren, dat STANGE beide „die Symbole der Gotteserkenntnis" kan noemen, die het trinitarisch belijden niet kan ontberen. Het levenscheppend werk van God vindt plaats door Woord en Geest. „Wort und Geist sind die Lebensformen in denen das Leben Gottes im Zusammenhang der Welt wirksam wird." [2])

Is dus enerzijds de Godsgemeenschap door Woord en Geest de onmisbare voorwaarde van het leven, anderzijds is zij ook de belofte en de garantie van het leven. Waar de gemeenschap met God is, daar *is* leven, daar *is* „eeuwige zaligheid". Daarom is de mens, die bestemd is tot het beeld Gods, tot de volkomen Godsgemeenschap in het Koninkrijk Gods, bestemd tot het eeuwige leven. Daarom zijn Koninkrijk Gods en eeuwig leven synoniem. „Das Kommen des Reiches bringt der Gemeinde Gottes das ewige Leben. 'Ewiges Leben' ist das Ziel, zu dem Gott die Menschheit bestimmt hat: das Teilhaben an Gottes eigenem vollkommenen unsterblichen Leben", zegt ALTHAUS. [3]) En in dezelfde geest schrijft NIKOLAINEN: „Die Gabe des Gottesreiches ist das ewige Leben, die Einheit mit Gott." [4])

b. Kennen

In de Godsgemeenschap van het Koninkrijk Gods mag de mens God „recht kennen". In de bijbelse heilsverkondiging neemt het element van de volmaakte Godskennis een belangrijke plaats in. Niet alleen zal op de Messias „de geest van kennis en vreze des Heren" rusten, maar ook zal „de aarde vol zijn van kennis des Heren" (Jes. 11 : 2, 9). En Jeremia getuigt: „En de een zal den ander niet meer onderrichten en zeggen: ken den Heer! Want zij zullen Mij allen kennen, klein en groot" (31 : 34). Dezelfde verwachting vinden wij bij Paulus: „Nu ken ik onvolkomen, maar dan zal ik ten volle kennen, zoals ik zelf gekend ben" (1 Kor. 13 : 12).

Wij moeten hier vooral letten op de typisch bijbelse zin van het woord „kennen", die ver uitgaat boven die van onze intellectuele, theoretische, objectiverende kennis. Kennen is in de Bijbel in vele gevallen een acte, waarin op het gekende niet alleen rationeel beslag wordt gelegd, maar waarin het ook met

---

1) Zie boven, blz. 29.
2) C. STANGE: Wort und Geist; Zeitschr. f. system. Theol. VIII (1931), S. 706 ff.
3) P. ALTHAUS: Die letzten Dinge, S. 307.
4) A. T. NIKOLAINEN: a.a.O. II, S. 23.

erkenning, eerbied en liefde wordt omringd. Is in ons — griekse — kennisbegrip het „hebben", het „er over beschikken", het „bezitten", het „machthebben" (kennis is macht!) de hoofdzaak, waarbij de persoonlijke betrekking tussen de kennende en zijn object zoveel mogelijk dient te worden uitgeschakeld en de kennis wordt gereduceerd tot „distanznehmendes Hinsehen", in de bijbelse kennisgedachte gaat het juist om de persoonlijke betekenis en de „Anspruch" van het gekende. Het „Erkennen" includeert het „Anerkennen", als positieve waardering, maar ook in negatieve zin als oordeel. De kennis Gods is dus niet in de eerste plaats een weten van zijn eeuwig wezen, maar van zijn „Anspruch". Het is „die ehrende und gehorchende Anerkennung von Gottes Macht, von seiner Gnade und seiner Forderung". Daarom is het niet-kennen niet alleen een dwaling, maar ook schuld. 1) Zo heeft kennen het karakter van persoonlijke verbondenheid tussen de kennende en het gekende, heeft kennis een gemeenschapstichtende functie, zoals duidelijk blijkt in het oud-testamentische jada', dat ook gebruikt wordt in de zin van „bekennen" als geslachtsgemeenschap (Gen. 4 : 1, 17, 25, enz.).

Duidelijk komt de bijbelse zin van het kennen aan het licht, wanneer over God als het subject van het kennen gesproken wordt. Wanneer God over Abraham zegt: „Ik heb hem gekend, opdat hij gebieden zou" (Gen. 18 : 19), behoeft het ons niet te verbazen, dat de Leidse Vertaling hier vertaalt: „uitverkoren". En hetzelfde gebeurt in 2 Sam. 7 : 20 (cf 1 Kron. 17 : 18). In Ex. 2 : 25; Ps. 1 : 6; 31 : 8; 37 : 18; Am. 3 : 2 gebruikt deze vertaling het intensievere begrip „acht slaan", en in Ex. 33 : 17 vertaalt zij „voor de mijnen erkend", terwijl de Nieuwe Vertaling in Ex. 2 : 25 zegt: „God had bemoeienis met hen", en in Ps. 144 : 3: „dat God op hem let".

Dat God de zijnen of zijn volk „kent" heeft steeds een veel verder strekkende betekenis dan ons kennis-begrip zou doen vermoeden. In één adem met het „Ik ken u bij name" zegt God: „gij hebt genade gevonden in mijn ogen" (Ex. 33 : 12, cf 33 : 17). Dat God Mozes kende „van aangezicht tot aangezicht", is de grond van de uitzonderlijke grootheid van deze profeet (Dt. 34 : 10). Dat de Heer de dagen der vromen „kent", betekent, dat „hun erfdeel voor altoos bestaan zal" (Ps. 37 : 18). Dat God de mens „kent" — de L.V. zegt terecht „wil kennen" — is blijkens het parallelisme hetzelfde als dat Hij op de mens „achtslaat". In Jer. 1 : 5 wordt een onmiddellijk verband gelegd tussen het „kennen", het „heiligen" en de verkiezing tot profeet, terwijl in 12 : 3 het „kennen" samengaat met het „toetst mijn gezindheid jegens U". En in Nah. 1 : 7 volgt op „de Heer is goed": „Hij kent hen die bij Hem schuilen".

Maar niet minder duidelijk vinden wij deze bizondere aard van het bijbelse kennis-begrip daar, waar het de mens is, die „kent", vooral waar hij God „kent". Ook hier tracht de Leidse Vertaling de zin van het woord „kennen" tot uitdrukking te brengen door het weer te geven met „zich storen aan" (Job. 18 : 21; Jer. 9 : 3), „achtslaan op" (Ps. 95 : 10), „denken aan" (Spr. 3 : 6), „erkennen" (Jes. 19 : 21; Jer. 24 : 7). De Nieuwe Vertaling vervangt het kennen door erkennen in Job 18 : 21 en Per. 22 : 16. Zowel uit de parallelis-

1) R. BULTMANN in KITTEL's Wörterbuch s.v. γινωσκω

men, die het kennen van God, Gods naam, zijn wegen of gerechtigheid gelijkstellen met „zoeken" (Ps. 9 : 11), „aanroepen" (Ps. 79 : 6), „zeer beminnen" (Ps. 91 : 14), „vrezen" (Ps. 119 : 79), „zich bekeren" (Jer. 24 : 7), als ook uit de tegenstellingen, waarin de mens, die God niet „kent", de „verkeerde" (Job 18 : 21), de „dwalende van hart" (Ps. 95 : 10), de „dwaas" (Jer. 4 : 22) wordt genoemd, die zich aan „onderdrukking en bedrog" schuldig maakt (Jer. 9 : 3), blijkt ten duidelijkste, hoezeer het „kennen" van God betrekking heeft op het geheel van gerechtigheid, vroomheid en Godsgemeenschap. Bizonder sprekend zijn teksten als Jer. 22 : 16: „Hij deed den ellendige en arme recht wedervaren; toen ging het wèl. Is dát niet Mij (er-)kennen?" en Hos. 6 : 6, waar de kennis van God gelijkgesteld wordt met de liefde: „Want in liefde heb Ik behagen en niet in slachtoffer, in kennis van God en niet in brandoffers."

Wanneer wij dan bedenken, hoezeer in het O.T. de Godsgemeenschap, de vroomheid, de gerechtigheid, het volgen van Gods weg, de vreze des Heren, met het vinden van het „leven" samengaat, mogen wij wel concluderen, dat „kennis" en „leven" ten nauwste verwant zijn en dat het „recht kennen" van God ook het „leven" includeert.

In het N.T. wordt deze lijn doorgetrokken en wordt het verband tussen kennis en leven nog uitdrukkelijker uitgesproken. Wel vervangen enkele vertalingen „kennen" door „erkennen", o.a. in Mt. 17 : 12 (L.V. en N.V.), Joh. 16 : 3, Gal. 4 : 9 (L.V.), Joh. 10 : 27 (BROUWER) en geeft de L.V. in 2 Kor. 4 : 6 „kennis" weer als „blijmare", maar wij kunnen toch zeggen, dat de eigen aard van het bijbelse kennisbegrip in het N.T. zo duidelijk is, dat men in het algemeen geen behoefte gevoelt aan andere omschrijvingen.

De wezenlijke betekenis van het kennen komt vooral daar aan het licht, waar het heil wordt aangeduid als het door-God-gekend-worden, dat niet alleen kwantitatief, maar ook kwalitatief ver boven alle menselijk kennen uitgaat. „Nu gij echter God hebt leren kennen, ja, meer nog, door God gekend zijt..." (Gal. 4 : 9). „De Heer kent de zijnen" (2 Tim. 2 : 19, cf 1 Kor. 13 : 12). Dat dit gekend-worden op één lijn staat met heil, behoud, eeuwig leven, blijkt ook, wanneer de verwerping uitgesproken wordt in het „Ik ken u niet" (Mt. 7 : 23; 25 : 12). Wie echter mag geloven, dat hij door God gekend wordt, bezit daarin ook de „rechte", „volle" kennis van God (Kol. 1 : 10; Ef. 4 : 13), „de kennis der heerlijkheid Gods in het aangezicht van Christus" (2 Kor. 4 : 6). Zeer opmerkelijk is in dit verband 1 Kor. 8 : 1—3, waar de menselijke kennis op zichzelf tegenover de liefde wordt gesteld. Zonder de liefde maakt de kennis opgeblazen, maar dan levert zij ook het bewijs, dat men nog niet leerde „kennen, zoals het behoort". Terecht plaatst BROUWER in vers 1 en 2 het woord „kennis" telkens tussen aanhalingstekens. Maar wanneer iemand God liefheeft, — en nu zouden wij mogen verwachten: dan heeft hij de rechte „kennis"; maar neen, dan volgt: „dan is deze door Hem gekend". De volmaakte kennis rust in het gekend worden. En haar vrucht is geen geleerdheid, geen „opgeblazenheid", maar liefde.

Op het onmiddellijk verband tussen liefde en leven zullen wij aanstonds mogen wijzen, maar dat ook kennis en leven in het N.T. samengaan, dat het

„Hem kennen en de kracht zijner opstanding" (Fil. 3 : 10) oneindig veel meer betekent dan een verstandelijk „weet hebben", maar gemeenschap en deelhebben uitdrukt, wordt ons bovenal duidelijk in de geschriften van Johannes. Wanneer de wijze, waarop Christus de zijnen „kent" en door hen „gekend" wordt, vergeleken wordt met de wijze waar de Vader Hem en Hij de Vader „kent" (Joh. 10 : 14 vlg.), dan is hier van een bizonder innige gemeenschap sprake, die immers hierin openbaar wordt, dat Hij zijn „leven" inzet voor de zijnen, en van hen, die Hij zo „kent" zeggen kan: „Ik geef hun eeuwig leven en zij zullen voorzeker niet verloren gaan in eeuwigheid en niemand zal ze uit mijn hand rukken" (10 : 27 vlg.). Niet minder duidelijk wordt het verband tussen kennis en leven gelegd in 14 : 6 vlg., waar het „kennen" van de Vader zich voltrekt in het kennen van Hem, die zegt: „Ik ben de weg en de waarheid en het leven." En de uitdrukkelijke gelijkstelling van kennis en leven vinden wij in 17 : 3, „Dit nu is het eeuwige leven, dat zij U kennen...". Naar de brieven van Johannes behoeven wij slechts te verwijzen om daarin het hier gezegde bij herhaling bevestigd te vinden (1 Joh. 2 : 3 vlgg.; 3 : 1 vlgg., 19 vlgg.; 4 : 6 vlgg.; 2 Joh. 1, 2; 3 Joh. 4). Wij hebben op deze plaats geen gelegenheid uit te weiden over het bijbelse en in het bizonder johanneïsche gebruik van het begrip „waarheid", maar de innige relatie tussen waarheid en eeuwig leven is evident. 1)

Zo zien wij dus, dat het „recht kennen" van God — en dat betekent in wezen: het door God gekend worden — een explicatie en daarmee een bevestiging is van de fundamentele notie, die wij in de begrippen Koninkrijk Gods en Godsgemeenschap aanwezen: leven, eeuwig leven, onsterfelijkheid.

c. Liefde

In het Koninkrijk Gods heerst de volkomen liefde; de mens is geroepen en bestemd God „van harte" lief te hebben. Wat wij hierboven zeiden van de kennis geldt in nog sterkere mate van de liefde. Op het zeer nauwe verband tussen kennis en liefde wezen wij reeds. Het is geen toeval, dat Paulus over de volmaakte en blijvende kennis spreekt juist in dat hoofdstuk, dat aan de volmaakte en blijvende liefde is gewijd (1 Kor. 13). En zeer nadrukkelijk wordt het verband gelegd door Joh.: „Een ieder, die liefheeft, is uit God geboren en kent God. Wie niet liefheeft, kent God niet, want God is liefde." (1 Joh. 4 : 7, 8). Maar er is in dit verband toch een duidelijke prioriteit van de liefde: zij is „de meeste", niet alleen ten opzichte van geloof en hoop, maar zeer zeker ook ten opzichte van de kennis. „De kennis maakt opgeblazen, maar de liefde sticht" (1 Kor. 8 : 1; cf Ef. 3 : 19). De kennis kan eerst „rechte" kennis zijn, wanneer zij bepaald wordt door de liefde (1 Kor. 8 : 3).

Wij denken allereerst aan de belijdenis, dat God zelf liefde is; en daarnaast bedenken wij, dat de gemeenschap in het Koninkrijk Gods die is van de verhouding tussen Vader en zoon. Evenals ten aanzien van de kennis geldt ook van de liefde, dat de menselijke liefde gegrond is in en de keerzijde vormt van de goddelijke liefde. Gelijk het wezen van onze kennis bestaat in het door-

1) Zie F. BÜCHSEL: a.a.O., S. 79, 82, 126.

God-gekend-worden, zo wordt het wezen van onze liefde bepaald door de liefde Gods jegens ons (1 Joh. 4 : 10, 11).

Ook wanneer de liefde genoemd wordt als essentieel kenmerk van het bestaan in het Koninkrijk Gods, moeten wij zeggen, dat daarmee geïllustreerd en bevestigd wordt, hoezeer het Koninkrijk Gods gedacht wordt als levens-rijk, levens-belofte en levens-volkomenheid. Want met de liefde — tot God en dus van God — is het leven onmiddellijk verbonden. Leven bestaat in en door de liefde. Liefde is steeds gericht op bewaring, behoud, bestendiging van de gemeenschap met haar voorwerp en dus van zichzelve en van haar voorwerp. Van al wat „blijft" is de liefde de meeste. Daarom is zij de levenwekkende en levenbewarende macht bij uitnemendheid.

Wanneer Jezus aan de wetgeleerde de weg tot het eeuwige leven wijst, blijkt de eerste en enige voorwaarde gelegen te zijn in de vervulling van het liefdegebod (Lc. 10 : 25 vlgg.). En uiteraard wordt ook hier onze aandacht het sterkst getrokken door Johannes, bij wie de begrippen liefde en leven niet alleen ten nauwste samenhangen, maar in Christus in hun eenheid worden gezien.

Er valt over de eenheid van liefhebben en leven nog iets meer te zeggen. Wij moeten dan het licht laten vallen op dat andere facet van 's mensen bestemming, waarover de Ned. Geloofsbelijdenis met zoveel nadruk spreekt: het *dienen.* Wij menen, dat hierin een wezenlijk element van de Godsverhouding en de Godsgemeenschap in het Koninkrijk Gods naar voren komt, dat ook in de Catechismus niet ontbreekt, waar het in het „van hrte liefhebben" ligt besloten, maar dat toch nog bizondere aandacht vraagt: het element van de wetsvervulling, de gehoorzaamheid, de gerechtigheid, de rechte wil, kortom, de dienst jegens God.

Wij moeten ook hier hetzelfde vaststellen, wat wij reeds ten aanzien van het kennen en het liefhebben opmerkten, n.l. dat het primaat aan de zijde van God is. God handelt „om de mens te dienen, ten einde dat de mens zijn God diene", zegt de Geloofsbelijdenis. Zoals het rechte kennen gefundeerd is in het gekend worden en het van harte liefhebben zijn grond vindt in de liefde, waarmee God ons het eerste heeft liefgehad, zo is onze dienst aan God het antwoord op zijn dienst jegens ons.

Het dienen van God bestaat in de volkomen vervulling van Zijn gebod. En daarmee is het leven onmiddellijk verbonden en gegeven. Op drieërlei wijze valt hierover te spreken.

In de eerste plaats moeten wij wijzen op het gebod Gods, zoals het aan de geschapen mens is meegegeven. De Ned. Geloofsbelijdenis spreekt van „het gebod des levens" (art. 14), dat de mens heeft ontvangen, waarmee wij herinnerd worden aan Gen. 2 : 16, 17. Zolang de mens zich aan dit gebod hield zou hij in de gemeenschap blijven met God, „die zijn ware leven was". De bestemming van de mens tot leven wordt in het scheppings-gebod — HAITJEMA spreekt bij voorkeur van het „proef-gebod" — duidelijk openbaar.

Ten tweede hebben wij te denken aan het gebod Gods, zoals wij het in de gevallen staat kennen in de vorm van de Wet. Hoezeer het dienen van God in

gehoorzaamheid en gerechtigheid, als het doel van de Wet, de belofte van leven inhoudt, wordt in talrijke teksten nadrukkelijk uitgesproken. Weliswaar blijft het begrip „leven" in het O.T. nog beperkt binnen de grenzen van het aardse bestaan, maar deze kwantitatieve beperking doet niet te kort aan de kwalitatieve waardering van het leven in dienst en gehoorzaamheid als een leven in gemeenschap met God, in het licht van Zijn zegen, trouw en belofte. Vooral in Deut. wordt met kracht betuigd, dat de geboden en inzettingen Gods gegeven zijn „opdat gij leeft" (4 : 1; 5 : 33; cf 6 : 24), en dat zij „uw leven" zijn (30 : 20; 32 : 47). „...het leven en de dood stel ik u voor, de zegen en de vloek; kies dan het leven, opdat gij leeft, gij en uw nageslacht, door de Heer, uw God, lief te hebben, naar zijn stem te luisteren..." (30 : 19, 20). En met dezelfde nadruk wordt in Spreuken gewezen op het „pad des levens" (5 : 6; 10 : 17; 15 : 24), de „boom des levens" (3 : 18), de „bron des levens" (14 : 27), die te vinden zijn in gehoorzame wetsbetrachting. „Ware gerechtigheid strekt ten leven" (11 : 19), „op het pad der gerechtigheid is leven" (12 : 28), „wie het gebod bewaart, bewaart zijn leven" (19 : 16). Wanneer wij dan nog herinneren aan Ps. 119, die geheel en al is opgebouwd op het thema „Wet en Leven", en tenslotte wijzen op het woord, dat enigszins als een geijkte term aandoet: „De mens, die ze opvolgt, zal daardoor leven" (Lev. 18 : 5; Neh. 9 : 29; Ez. 20 : 11, 21), dan is de betekenis der Wet als teken van de door God gewilde bestemming van de mens tot leven aan geen twijfel onderhevig. Dit wordt ook uitdrukkelijk uitgesproken door Ezechiël: „Want Ik heb geen welgevallen aan de dood van wie sterven moet, luidt het woord van den Here God; daarom bekeert u, opdat gij leeft" (18 : 32; cf 33 : 11).

Geheel in overeenstemming hiermee zijn Paulus' opvattingen over de Wet. Wel is voor hem de Wet een „gebod ten dode" geworden (Rom. 7 : 10) — welke mogelijkheid trouwens ook in de oud-testamentische wetsbeschouwing, als haar onvermijdelijke keerzijde ligt opgesloten (Dt. 30 : 19) — maar naar haar wezen en intentie is zij „het gebod, dat ten leven moest leiden" (Rom. 7 : 10). „Zo is dan de wet heilig, en ook het gebod is heilig en rechtvaardig en goed" (7 : 12). De waarheid van het oud-testamentische woord, dat de mens, die de wet volbrengt, daardoor zal leven, welk woord hij tweemaal aanhaalt (Rom. 10 : 5; Gal. 3 : 12), wordt door Paulus niet ontkend; wat hij wèl ontkent is de mogelijkheid, dat de mens in de zonde ooit de gerechtigheid naar de wet kan bereiken.

Maar, en dit is het derde, wat wij over het verband tussen dienen en leven moeten opmerken, in de plaats van de gerechtigheid door de werken der wet treedt nu de gerechtigheid door het geloof. „Buiten de wet om" is „gerechtigheid Gods" openbaar geworden (Rom. 3 : 21). Daarmee is wel de vloek der wet, voorzover zij „gebod ten dode" is geworden, opgeheven, maar niet de wet zelve. Zij is echter zodanig vervuld, dat haar doel is bereikt: de volkomen gerechtigheid uit geloof, die zich verwerkelijkt in de liefde. Deze gerechtigheid is „gerechtigheid Gods" (Rom. 1 : 17; 3 : 21; 10 : 3; 2 Kor. 5 : 21), zij wordt door God „toegerekend" (Rom. 4 : 6, 11; cf 4 : 3, 9, 22; Gal. 3 : 6), zij wordt bewerkt in en door Christus en door het geloof in Hem (Rom. 3 : 22; 4 : 5;

2 Kor. 5 : 21; Fil. 3 : 9), zij is de vrucht van de H. Geest (Rom. 8 : 10; Gal. 5 : 5).

Wij kunnen bij Paulus' opvattingen over wet en gerechtigheid niet langer blijven stilstaan, maar over het punt, waarom het thans gaat, behoeven wij niet in het onzekere te verkeren: zowel de wet als de gerechtigheid in Christus en de rechtvaardiging door het geloof hebben slechts één doel: het leven. „De rechtvaardige zal uit geloof leven" (Rom. 1 : 17; Gal. 3 : 11). De rechtvaardiging is „rechtvaardiging ten leven" (Rom. 5 : 18).

Wanneer dus de mens bestemd is tot het „van harte liefhebben" van God, gaat daarmee het „dienen" in volmaakte gerechtigheid, de volkomen wetsvervulling door de liefde, onmiddellijk gepaard. En beide includeren het leven, volkomen, onbeperkt leven, eeuwig leven, onsterfelijkheid.

d. Loven en prijzen

Het leven in het Koninkrijk Gods is een leven van zuivere verheerlijking Gods.

Dat de wereld toebehoort aan „God, de Vader van Jezus Christus, die haar Schepper, haar Redder en haar Onderhouder, en zo eeuwiglijk haar Koning is", wordt in het eerste artikel van „Fundamenten en Perspectieven van belijden" voorop gesteld. En dan volgt: „Hij is en doet dat alles om Zijns Zelfs wil, opdat Hij door Zijn schepselen geprezen en gediend worde. Deze lofprijzing en deze dienst zijn het leven en het heil der schepselen. In de verheerlijking Gods vinden wij, naar de bedoeling zijner eeuwige liefde, onze bestemming en onze zaligheid." Wij achten deze formulering juist hierom voortreffelijk, dat er zo duidelijk in uitkomt, dat al wat wij tot nu toe over het Koninkrijk Gods mochten zeggen, zijn grond en zin vindt in de verheerlijking Gods. De lofprijzing is niet een vrijblijvende mogelijkheid naast andere, maar zij *is* het leven, zij *is* onze bestemming, zij *is* de zin van ons kennen, liefhebben en dienen van God.

Het is de „heerlijkheid" van God zelf, die ons tot zijn „verheerlijking" beweegt. En het aanschouwen van deze heerlijkheid is het hoogste doel van de menselijke existentie, dat in het Koninkrijk Gods wordt verwezenlijkt. Dit wordt reeds in de heilsverwachting van het O.T. uitgesproken, zoals in het bizonder EICHRODT aantoont. Wanneer in Jes. 6 : 3 de engelen zingen: „De ganse aarde is van zijn heerlijkheid vol", is dit een profetische prolepse van wat eens, in de nieuwe wereld, geschieden zal. „Was die Irdischen erst ersehnen und erflehen, das dürfen die Himmlischen bereits schauen, ein prachtvoller Ausdrück für das nur dem Glauben gewisse Ziel der göttlichen Weltregierung." En het is vooral Deuterojesaia, die de openbaring van de heerlijkheid Gods nabij weet en haar gelijkstelt met de verzoening van God en mensenwereld, „durch die das Paradies und mit ihm das Leben im Angesicht Gottes wiedergebracht wird." [1]) Men zie vooral Jes. 40 : 5; 59 : 19; 60 : 1, 2; 62 : 2; 66 : 18. Ook in Ps. 57 klinkt de bede om de openbaring van de heerlijkheid Gods (vs. 6, 12) en eveneens wordt deze heilsverwachting uitgedrukt in Num. 14 : 21; Hab. 2 : 14; Ps. 72 : 19; 90 : 16; 102 : 16, 17; 145 : 10—13.

---

1) W. EICHRODT: a.a.O. II, S. 10.

Waar de heerlijkheid Gods aanschouwd wordt, daar is ook zijn verheerlijking, daar wordt Hij geprezen, geloofd, geroemd, daar wordt zijn naam grootgemaakt. Het O.T. is zozeer vervuld van de lofprijzing Gods, dat iedere verwijzing verder overbodig moet heten. Waar het thans echter om gaat, is de overtuiging, dat enerzijds de onontbeerlijke voorwaarde voor deze lofprijzing het leven is, dat niet de doden, de schimmen, het dodenrijk, maar uitsluitend de levenden God loven (Ps. 6 : 6; 88 : 11; 115 : 17; Jes. 38 : 18), dat het psalmzingen tot Gods eer alleen mogelijk is „zolang ik leef", „zolang ik nog ben" (Ps. 104 : 33; 146 : 2), en dat anderzijds het leven zo kostelijk en heerlijk is, dat de volle levensvervulling niet anders mogelijk is dan in de lofprijzing en verheerlijking Gods. Daarom moet „al wat leeft", „alles wat adem heeft", Hem loven (Ps. 145 : 21; 150 : 6); daarom gaat de verlossing uit de greep van de dood samen met de lofzang (Ps. 71 : 23; 116); daarom zegt Ps. 119 : 175 in één adem: „Mijn ziel leve, en love U."

Waar de bestemming van de mens tot aanschouwing van de heerlijkheid Gods en daarmee tot leven en lofprijzing zo diep in de oud-testamentische openbaring verankerd ligt, daar kan het niet anders of ook in het N.T. neemt zij een centrale plaats in. Het is vooral STAUFFER, die aan het doxologisch karakter van het nieuw-testamentisch kerygma grote aandacht besteedt. „Jesus ist gesandt, die Gloria Dei zur Offenbarung und Durchsetzung zu bringen mitten in einer Welt, die im Rausch der Selbstherrlichkeit von der Herrlichkeit Gottes nichts mehr weisz noch wissen will... Das Leben Jesu ist gelebte Doxologie." [1]) Hierin vervult Jezus de oorspronkelijke bestemming van de mens, die bestaat in de lofprijzing Gods. „Wie alle lebendige Kreatur, so kann auch der Mensch zuletzt keine andere Aufgabe haben als die Verherrlichung Gottes." [2]) Het doel van alle geschiedenis en heilsgeschiedenis is de openbaring van Gods heerlijkheid en Zijn verheerlijking door de creatuur. „Die Aufrichtung der Gloria Dei ist das Ziel der Geschichte." [3]) Deze heerlijkheids-openbaring, de doxophanie, is de zin van schepping en geschiedenis. „Was ist die Bestimmung der Kreatur? Die Verherrlichung Gottes, die Doxologie! Alles Schaffen Gottes ist ein Hervorrufen, alle Selbtstoffenbarung Gottes will die Kreatur erwecken zur glorificatio Dei." [4]) Maar hoezeer deze heerlijkheid en verheerlijking ook in Christus en in de ecclesia openbaar worden, toch is er in deze wereld voor de „Volloffenbarung der göttlichen Glorie" geen plaats. Zij wijzen beide heen naar een nieuwe aeon, de onbeperkte doxophanie en doxologie. „Wenn Gott sein Angesicht enthüllt und das Vollmasz seiner Herrlichkeit ausschüttet über Himmel, Erde und Hölle, dann endlich wird alle Kreatur niederstürzen vor Seiner Glorie und Seinen Namen preisen." [5]) Dan zal de heerlijkheid van God afstralen op zijn schepselen en zal openbaar worden wat zij wezenlijk zijn: „bijna goddelijk, met heerlijkheid en luister gekroond" (Ps. 8 : 6). Daar is de „heerlijkheid der kinderen Gods", die delen in de verheer-

---

1) E. STAUFFER: a.a.O., S. 13, 100.
2) ibid. S. 44.
3) ibid. S. 100.
4) ibid. S. 208.
5) ibid. S. 208.

lijking van Christus en daarmee in de heerlijkheid Gods (Rom. 8 : 17, 21, 30).

Het is terwille van de verheerlijking Gods, dat ons leven in het Koninkrijk Gods eeuwig en onsterfelijk is. „Om Hem te loven en te prijzen" mogen wij „met Hem in de eeuwige zaligheid leven".

e. Leven in de eeuwige zaligheid

Wij menen, dat ALTHAUS er terecht op heeft gewezen, dat de heerlijkheid Gods, waaraan de mens mag deelhebben in de ongebroken Godsgemeenschap, het rechte kennen en het van harte liefhebben, ten nauwste samenhangt met de goddelijke levensvolkomenheid. „Herrlich ist Gott also als der schlechthin Lebendige, in der Selbständigkeit, Vollkommenheit, Fülle seines Lebens." 1) En waar Christus de heerlijkheid Gods openbaart, daar hebben wij niet alleen te denken aan de ethische heerlijkheid in liefde, geduld, overgave en offer, maar evenzeer aan de ontische, in de openbaring van de „Herrlichkeit des unzerstörbaren Lebens Gottes,... die Herrlichkeit der Liebe, die Ganzheit, Ungebrochenheit und Unzerstörbarkeit des Lebens." 2)

Het deelhebben aan deze heerlijkheid wordt door de Catechismus omschreven als „leven in de eeuwige zaligheid". Dat „zalig" in het N.T. een kwalificatie is van het leven in het Koninkrijk Gods, blijkt duidelijk in Mt. 5 : 3—10; cf Lc. 14 : 15. En ook waar de andere zaligsprekingen de beloften bevatten van het „God zien", het „kinderen Gods genoemd worden", het vinden van vertroosting en barmhartigheid, het verzadigd worden met gerechtigheid, daar vinden wij evenzovele heenwijzingen naar die aspecten van de Godsgemeenschap in het Koninkrijk Gods, die wij hierboven hebben besproken.

Maar juist hier, waar wij spreken over het leven in de eeuwige zaligheid, vinden wij de bevestiging van wat wij reeds uitspraken: het gaat hier om het principieel onkenbare en onvoorstelbare, om dat wat geen oog heeft gezien en geen oor heeft gehoord (1 Kor. 2 : 9). Het geloof verkeert hier in de eigenaardige verlegenheid, dat het zich enerzijds gedrongen weet te getuigen van de heerlijkheid van dit leven in de eeuwige zaligheid, maar anderzijds weet van het „totaliter aliter", dat in geen mensenwoorden is uit te drukken. Het gevolg van deze verlegenheid is, dat abundantie en uiterste soberheid elkander afwisselen. Wij kunnen denken aan de johanneïsche trits „licht, liefde, leven", aan de paulinische „vreugde, vrijheid, vrede", en aan de talloze andere begrippen, die iets van de zaligheid in het Koninkrijk Gods trachten uit te drukken: blijdschap, kracht, heerlijkheid, rijkdom, volheid, heiligheid, enz. Maar wij kunnen ook met BRUNNER zeggen, dat wij er slechts over kunnen spreken in hulpeloze negaties, die wij stellen tegenover de negaties, die door de dood in ons leven zijn gebracht. „Negation der Negationen, das ist die Formel für unsere Gedanken vom Ewigen Leben", zegt BRUNNER en hij verwijst daarbij naar Op. 21 : 4. Positief kan het zo worden aangeduid: „Gott wird da sein, und wir werden bei ihm sein. Er wird unser Gott sein, und wir werden sein Volk sein. Das ist der Sinn der ganzen Offenbarungsgeschichte...". 3)

---

1) P. ALTHAUS: Die Christl. Wahrheit II, S. 37.
2) ibid. S. 38, 42.
3) E. BRUNNER: Der Mittler, S. 519.

In het „bij-God-zijn" vinden wij eigenlijk al het heil, dat in het begrip „eeuwige zaligheid" ligt opgesloten, samengevat. Volmaakte Godsgemeenschap en Godskennis, liefde en gerechtigheid, lof en verheerlijking, het is alles daar, waar God is, waar God alleen regeert, waar Zijn Koninkrijk is. Zo kan BÜCHSEL van Jezus' Godsrijkprediking zeggen: „Der Grund aller Seligkeit war ihm die Vollendung der Gemeinschaft mit Gott, das Gottschauen." [1])

B. DE MENS IN DE SCHEPPING

Omdat God zijn Koninkrijk tot openbaring wil brengen, omdat Hij Zichzelf als liefde wil meedelen, omdat Hij als Heer wil worden gediend en verheerlijkt, schept Hij de wereld en de mens.

Wij hebben in ons vorige hoofdstuk, bij het spreken over het Koninkrijk Gods, het bestaan van de schepping reeds doorlopend verondersteld. En dat kan ook niet anders. Want weliswaar was ons spreken over het Koninkrijk Gods een spreken over God, over Zijn raad, Zijn wil, Zijn plan, Zijn doel, maar dan steeds in die zin, dat wij niet spraken over God-in-zichzelf maar over God-voor-ons, en over raad, wil, plan en doel kan niet anders gesproken worden dan met betrekking tot de vorm, waarin zij zich realiseren en geopenbaard worden. En dat is de schepping. Het vragen naar en het belijden van gerichtheid, zin en bestemming van de schepping gaat immers van het bestaan van de schepping uit, het is een menselijk vragen en belijden van de schepping uit. De openbaring van het Koninkrijk Gods vooronderstelt de schepping want het is de openbaring van de zin van de schepping. De openbaring van de zin is de zin van de openbaring. God wil, dat Zijn Koninkrijk openbaar wordt en daartoe schept Hij de wereld, aan welke Hij deze openbaring schenkt. Zo vallen schepping en openbaring samen in hun begin. Slechts de Zich-openbarende God en het geopenbaarde Koninkrijk hebben geen begin en geen einde: zij zijn de eeuwigheid, die de tijdelijkheid omsluit.

Maar wij spraken over de schepping, de wereld, de mens, nog slechts idealiter, over het raadsbesluit, de gerichtheid, de zin, de bestemming, het einddoel. Thans richten wij de blik op het geschapene zelf, voornamelijk op de mens; de mens, zoals hij door God geschapen is en staat in de wereld, zoals zij door God geschapen is; de mens, die aldus, als schepsel in de schepping, moet kunnen beantwoorden aan zijn eeuwige bestemming binnen de grenzen der tijdelijkheid. Na het „opdat" van het vorige hoofdstuk moeten wij thans spreken over het „zodat" van de geschapen mens.

In ons tweede deel hebben wij getracht de betekenis van het schepsel-zijn aan te wijzen en daarbij is ons gebleken, hoe hachelijk, maar tevens hoe noodzakelijk het is de naar Gods wil en bedoeling geschapen mens, afgedacht van de zonde, in het vizier te krijgen. Wij hebben gezien, dat een leer van de „oertijd", de „oerstaat", de „staat der rechtheid", de „justitia originalis" in de dogmatiek onmisbaar is, maar dat daarover niet anders dan met de blik op Christus gesproken kan worden.

---

[1]) F. BÜCHSEL: a.a.O., S. 44.

Wij gaan thans, nu de vragen van leven en dood, sterven, onsterfelijkheid en opstanding in het geding zijn, uit van wat wij over de mens als schepsel hebben gezegd. Dat betekent dat wij onze aandacht moeten richten op twee aspecten van het creatuur-zijn: *de mens is geschapen in een natuurlijke onsterfelijkheid en in een natuurlijke sterfelijkheid.* Wij moeten dit thans nader uiteenzetten.

1. DE NATUURLIJKE ONSTERFELIJKHEID

Wanneer wij geloven, dat de mens geschapen werd met de bestemming tot het eeuwige leven in het Koninkrijk Gods, dan is in dit geloof de overtuiging van 's mensen onsterfelijkheid begrepen.

Nu mogen wij er allereerst aan herinneren, hoe wij reeds over het onsterfelijkheidsgeloof hebben gesproken in het tweede deel van deze studie. Het ging daar om de zekerheid, dat de mens na het sterven in een nieuwe bestaanswijze voortbestaat. Wij hebben de voorstellingsmogelijkheden van dit voortbestaan onderzocht en deze vergeleken met die van het wijsgerige denken. Wij hebben gezien, dat wij dit voortbestaan zonder bezwaar als onsterfelijkheid mogen aanduiden, wanneer het begrip onsterfelijkheid niet in tegenstelling tot de opstanding wordt gedacht, maar integendeel de opstandingsgedachte steeds includeert om daarmee uit te drukken, dat het voortbestaan uitsluitend als het werk van de levenwekkende God moet worden gezien.

Maar wij waren ons ervan bewust, dat wij daarmee reeds vooruit liepen op wat thans moet worden gezegd. Want welke anthropologische voorstellings- en denkmogelijkheden het christelijk onsterfelijkheidsgeloof ook gebruikt, zijn uitgangspunt is nimmer in het menselijk denken gelegen, maar steeds in het geloof in God de Schepper.

Sprekend over de mens als schepsel hebben wij met THIELICKE mogen wijzen op de „persönliche Bestimmtheit des Schöpfungsbegriffs", die daarin tot uitdrukking komt, dat het geschapen-zijn verstaan wordt als het persoonlijk aangesproken-worden door God, als het geplaatst-zijn in de persoonlijke verhouding tot de Schepper. [1]) In deze „Anrede", deze „Anspruch", in dit „gesprek" is God zijn geschiedenis met ons begonnen en wij hoorden, hoe LUTHER de onverbreekbaarheid van deze gespreksverhouding met „onsterfelijkheid" gelijkstelt.

Toch is het niet deze onsterfelijkheid, die wij thans op het oog hebben. Zij is op zichzelf nog niet meer dan het blote voortbestaan en het is ons duidelijk geworden, dat met het weten van Gods voortgaande bemoeienis en „Anspruch" op zichzelf nog geen enkele heilsverwachting is verbonden. Wij hebben deze ambivalente onsterfelijkheid — „es sei im Zorn oder in der Gnade" (LUTHER) — op één lijn gesteld met de „algemene" opstanding ten oordeel. Zij houdt evenzeer dreiging als belofte in, evenzeer onheil als heil, zij leidt evenzeer in de dood als in het leven. De verwachting van het oordeel kan voor ons niet anders betekenen dan dat in de voortgaande geschiedenis van ons existeren-voor-God de beslissing zal vallen tussen leven en dood.

---

1) Zie boven, blz. 185 vlg.

Wanneer wij dan thans spreken over de natuurlijke onsterfelijkheid van de geschapen mens, bedoelen wij daarmee die onsterfelijkheid, die van het „im Zorn" nog niet weet, zodat de mens naar Gods plan en bedoeling met de schepping blijvend het leven mag ontvangen en het sterven — waarvan wij zin en plaats in het scheppingswerk aanstonds zullen onderzoeken — hem toegang tot het eeuwige leven geeft. Deze onsterfelijkheid betekent, dat het „gesprek" uitsluitend „in der Gnade" wordt voortgezet, want ook afgedacht van zonde en toorn is de goddelijke levensmededeling louter genade.

Wij vragen dus of onze stelling van de natuurlijke onsterfelijkheid van de geschapen mens bijbels en dogmatisch juist is. Is het waar, dat aan de mens, zoals hij geschapen werd, ook de onsterfelijkheid werd verleend? Op tweeërlei wijze vinden wij deze vraag bevestigend beantwoord: de „natuurlijke" onsterfelijkheid wordt óf direct uit de schepping naar het beeld Gods óf uit het genadeverbond en daarmee indirect uit de schepping afgeleid.

1. De gedachtengang, die het geloof in de natuurlijke onsterfelijkheid baseert op de schepping van de mens naar het beeld Gods wordt uitgedrukt in art. 14 van de Ned. Geloofsbelijdenis. Wanneer daar gesproken wordt over de naar Gods beeld geschapen mens, die „goed, rechtvaardig en heilig" was, de mens die „in ere" was, „kunnende in alles overeenkomen met den wille Gods", dan ligt daarin reeds opgesloten, dat hij het „gebod des levens" opvolgt en zo met „God, die zijn ware leven was" verbonden is. En evenzo zagen wij reeds hoe de Heidelbergse Catechismus verklaart, dat de mens, door God „goed en naar zijn evenbeeld geschapen" werd „opdat hij met Hem in de eeuwige zaligheid leven zoude" (vr. 6). Dat wil dus zeggen, dat in de schepping zelf de bestemming van de mens tot eeuwig leven is neergelegd en dat deze bestemming — zo niet de zonde tussenbeide was gekomen — krachtens de schepping naar het beeld Gods onbelemmerd zou worden bereikt. De geschapen mens zou op onvergankelijke en eeuwige wijze het leven deelachtig zijn, waar het leven immers verleend wordt door het Woord, dat hem blijft aanspreken en tot leven wekken.

Dat wij aldus mogen spreken van een natuurlijke, in de schepping en in het scheppingsdoel gegronde onsterfelijkheid, wordt ook betoogd door ALTHAUS, die zegt, „dasz die Unsterblichkeitsgedanken nicht nur aus der Sünde (n.l. inzoverre zij egoïstisch en los van God zijn), sondern auch aus dem schöpfungsmäszigen Wesen des Menschen stammen; dasz in dem Unsterblichkeitsgedanken das wirkliche Problem der menschlichen Existenz zum Ausdruck kommt, der rätselhafte Widerspruch seines Daseins, das jedem Menschen in seinem Menschsein mitgegebene Wissen um eine Bestimmung über die Wirklichkeit seines jetzigen Daseins hinaus — dieses Wissen, in welchem Gott sich dem Menschen bezeugt. Der Gedanke der Unsterblichkeit ist begründet in der Ur-Offenbarung Gottes, welche in der menschlichen Existenz selber ergeht." [1])

Wij vinden deze gedachtengang ook bij KÜNNETH. Uiteraard spreekt KÜNNETH niet van onsterfelijkheid, doch van opstanding, maar dit onderscheid doet thans niet wezenlijk ter zake. Het gaat slechts om de vraag of de verzekerd-

---

1) P. ALTHAUS: Die letzten Dinge, S. 103.

heid van de opstanding, de hoop en het uitzicht op het eeuwige leven — en daarin bestaat zijn natuurlijke onsterfelijkheid — aan de geschapen mens als zodanig mogen worden toegekend. Deze vraag wordt door KÜNNETH bevestigend beantwoord. Hij spreekt van het „Ausgerichtetsein aller Kreatürlichkeit auf die Auferstehung als ihre Erfüllung" en van de „Auferstehungsbezogenheit der Schöpfung". Krachtens het christologisch en christocentrisch scheppingsgeloof, waarvoor KÜNNETH een krachtig pleidooi voert, is de schepping aangelegd op de „Sohnschaft" en de volkomen „Gottebenbildlichkeit" van Christus, die „Grund und Ziel der Schöpfungswelt" is. „So steht die Schöpfung, vom ersten Augenblick ihres Werdens an, in der Erwartung der im Erstgeborenen ihr verheiszenen Kindschaft Gottes... Die Kreatur ist ihrem christozentrischen Entwurf entsprechend auf ein kommendes Handeln Gottes ausgerichtet, sie geht einer Vollendung ihrer Anlage entgegen." Gelijk het Zoonschap van Christus aangelegd is en wacht op zijn vervulling, d.w.z. op het ontvangen van de Kyrios-titel, door de opstanding, zo is ook de scheppingswereld gericht op haar voleinding in de opstanding, als haar „Zielvollendung". In de „gottgesetzte Schöpfungslinie" ligt de „Anlage zur christusgeschenkten Sohnschaft Gottes", „die urständliche Anwartschaft auf Erfüllung der Kreatürlichkeit, das Anrecht auf Auferstehungsvollendung", besloten. [1])

2. Naast deze gedachtengang stellen wij die van BARTH, die van oordeel is, dat de hoop op het eeuwige leven niet in het geschapen-zijn naar Gods beeld gegrond kan zijn, maar uitsluitend in het genade-verbond, dat God met de mens wil sluiten. Reeds in zijn Eschatologie-dictaat bestreed BARTH de opvatting als zou het feit, dat de mens naar het beeld Gods geschapen is, hem ook aanspraak geven „auf eine in höherer Form sich verwirklichende Existenz in Anteilnahme an dem Leben dessen, für den sich der Mensch jetzt und hier entschieden hat." De oude dogmatiek is ook nimmer zo ver gegaan. Zij heeft de mens vóór de val wel „eine leibliche Unsterblichkeit innerhalb dieses Seins" toegeschreven, maar zij heeft zich ervoor gehoed ook de hoop op het eeuwige leven daaraan te verbinden. De mens in de oorspronkelijke gerechtigheid is wel de mens, die „in der Zuwendung zu Gott" leeft, maar hij blijft binnen zijn „Kreaturgrenze" en kan daarin niet anders leven dan in kinderlijke dankbaarheid jegens God.

Eerst wanneer wij mogen zeggen, dat de mens niet alleen naar het beeld Gods geschapen is, maar ook in een door God gesticht verbond met God staat, als de door God aangesproken mens, dan ligt daarin ook de bestemming opgesloten, dat deze met God in gemeenschap levende mens „von dem, der in Ewigkeit, nicht sich selbst überlassen, sondern in seiner zeitlichen Existenz mit dessen ewiger Existenz verknüpft ist, also die Verheiszung, dasz die mit der Kreatur gesetzte Schranke nicht unaufhebbar, sondern durch das Wort schon aufgehoben ist. Als von Gott angeredet, hat der Mensch, weil Gottes Wort nicht trügt, die Hoffnung des ewigen Lebens einer zukünftigen Welt." Het verbond betekent, dat God niet alleen God is, maar dat Hij *onze* God is, die ons het eeuwige leven-belooft. [2])

[1]) W. KÜNNETH: a.a.O., S. 150 ff.
[2]) K. BARTH: Eschatologie-dictaat, S. 4 f.

Op deze scheiding tussen schepping en genade-verbond legt BARTH in de scheppings-leer van de „Kirchliche Dogmatik" grote nadruk. Hoe breedvoerig hij ook over de schepping weet te spreken, toch blijft zijn streven er op gericht over de schepping op zichzelf zo weinig mogelijk te zeggen en zich in alle inhoudelijke uitspraken te laten leiden door de leer van het genade-verbond, dat de „innere Grund", het doel, de zin van de schepping is. Over de schepping zelf spreekt BARTH steeds zo formeel mogelijk. Zij is „die Ermöglichung der Geschichte des Bundes Gottes mit dem Menschen (III/1, S. 44). „Die Schöpfung ist die formale Voraussetzung des Bundes", (S. 261), zij is „die Erstellung des Raumes für die Geschichte des Gnadenbundes", zij heeft een „Funktion" in het geheel van Gods werk (S. 46). „Sie ist die Voraussetzung der Realisierung der göttlichen Liebesabsicht seinem Geschöpf gegenüber" (S. 105). Zo heet de schepping dan ook „der Weg zum Bunde" (S. 106), „seine technische Ermöglichung,... die Bereitstellung und die Ausstattung des Raumes, in welchem die Begründung und Geschichte des Bundes sich abspielen, des Subjektes, das in dieser Geschichte Gottes Partner sein, kurz, der Natur, der sich Gottes Gnade in dieser Geschichte annehmen un zuwenden sollte" (S. 107). Maar steeds geldt: „Die Schöpfung ist nicht selbst der Bund." (S. 106)

Het ligt geheel in de lijn van deze scheiding van schepping en verbond, dat BARTH ook in de schepping van de mens naar Gods beeld niet anders ziet dan de mogelijkheid, die hem „verhandlungs- und bündnisfähig" maakt (S. 207). Hij wil zich zo weinig mogelijk verwijderen van de „schlichten Sinn der Gottebenbildlichkeit" (S. 206) en waarschuwt er voor in haar bepaalde kwaliteiten, eigenschappen of verhoudingswijzen te zien. De schepping naar Gods beeld wil niet anders zeggen dan dat de mens in een zekere „Koexistenz" met God geplaatst wordt, dat God een „Gegenüber" heeft geschapen, waarmee Hij in een „Verhältnis von Ich und Du" staat. In zoverre kan dan ook van een analogie tussen God en mens gesproken worden, dat, evenals in het wezen van God zelf het goddelijk tweegesprek plaats vindt, ook de mens leeft in de „göttliche Lebensform" van het „Ich-Du-Verhältnis". Hoe BARTH deze „ebenbildliche" levensvorm verwerkelijkt ziet in de schepping van de mens als man en vrouw kunnen wij hier laten rusten. Het gaat er thans slechts om, dat BARTH met het geschapen-zijn naar Gods beeld niets anders uitgedrukt wil zien, dan dat de mens leeft in de mogelijkheid en in de hoop, die eerst in het verbond tot vervulling kunnen gaan en ook werkelijk in vervulling gaan.

Toch mogen wij op het onderscheid tussen schepping en verbond niet een al te zwaar accent leggen. Wij mogen het zeker niet zo verstaan alsof wij over de schepping ook los van het verbond zouden kunnen denken of spreken. Want wel biedt enerzijds de schepping de ruimte en de tijd, de mogelijkheid en de voorwaarde voor de verwerkelijking van het verbond en wordt zij dus gezien als „äusserer Grund des Bundes", maar anderzijds is het verbond „innerer Grund der Schöpfung". Er is geen sprake van een schepping, die niet van meet af aan bepaald is door en aangelegd op het genade-verbond. „Das Geschöpf existiert nicht von ungefähr. Es ist nicht nur da, sondern es ist sinnvoll da. Es verwirklicht, schon indem es da ist, eine Absicht, einen Plan, eine Ordnung."

(S. 260). „Dasz der Bund das Ziel der Schöpfung ist, das kommt zu der in ihr gesetzten Wirklichkeit des Geschöpfs nicht erst später hinzu, — es hätte auf die Schöpfungsgeschichte nicht ebenso gut irgend eine andere Geschichte folgen können — das charakterisiert vielmehr schon die Schöpfung selbst und als solche und also auch das Wesen und die Existenz des Geschöpfs" (S. 262). Zodoende wordt het verband tussen schepping en verbond bizonder innig en het onderscheid zeer subtiel, en al ontkennen wij de grote betekenis van dit onderscheid niet, toch mogen wij zeggen, dat tenslotte ook BARTH de mens krachtens zijn in het verbond gegronde schepping aangelegd ziet op zijn eeuwige bestemming, op het eeuwige leven, dat hem in het genade-verbond wordt beloofd.

Het spreekt vanzelf, dat BARTH niet zonder voorbehoud en slechts met grote voorzichtigheid van „onsterfelijkheid" kan spreken. Maar juist daar, waar hij handelt over de geschapen mens in het paradijs, en in het bizonder over de betekenis van de boom des levens, aarzelt hij niet ook van 's mensen „Unsterblichkeit" te gewagen. „Der Baum des Lebens hat offenbar die Funktion, dem Menschen die Garantie und Gewiszheit zu geben, dasz Gott und also sein Lebendigmacher und also sein Erretter vor dem ihn als Staubgebilde bedrohenden Tode ihm nahe ist... Und Gott will nicht, dasz er sterbe, sondern dasz er lebe... Es braucht der Mensch vor dem Tode keine Angst und um die Erneuerung und also um die Erhaltung seines Lebens kein Sorge zu haben... In absoluter Sicherheit und also ohne alle Furcht vor dem drohenden Tode und also auch ohne allen Lebenshunger zu leben, war des Menschen Bestimmung im Akte seiner Schöpfung." De boom des levens biedt de verzekering, dat God zelf leven-schenkend en leven-vernieuwend aanwezig is. Deze „Darstellung und Darbietung des Lebens" is voor de mens voldoende. Hij behoeft van deze boom niet te eten, omdat hij in de onmiddellijke Godsgemeenschap het leven reeds heeft, waarvan de boom het teken, het bewijs, de garantie is. In zijn normale situatie tegenover God heeft hij de verzekerdheid van „Leben, Verjüngung, Unsterblichkeit". Doodsangst en levenshonger, die de mens naar de boom des levens konden doen grijpen, zijn het gevolg van de abnormale situatie, waarin de garantie niet meer wordt aangenomen. Dan grijpt de mens naar zijn onsterfelijkheid, die hij niet vindt, en die hij niet zou behoeven te zoeken als zij vanzelfsprekend aanwezig was (S. 322 ff.).

Mogen wij dus spreken van een natuurlijke onsterfelijkheid van de geschapen mens, dan blijft nog de vraag open, in welke betekenis hier het begrip onsterfelijkheid moet worden opgevat. Twee mogelijkheden doen zich voor:

Enerzijds kan met onsterfelijkheid bedoeld worden, dat er van een sterven als zodanig, als beëindiging van het aardse leven, geen sprake is. Dat zou dus betekenen, dat dit leven onbeperkt zou worden voortgezet, hetzij in een zekere constante vorm, hetzij in gestadige verjonging en vernieuwing. Dan vormt het sterven een onnatuurlijke breuk in de scheppingsorde en zijn sterfelijkheid en onsterfelijkheid in directe tegenspraak en tegenstelling en dus onverenigbaar.

Anderzijds kan onsterfelijkheid opgevat worden als durende en blijvende

levensmededeling, ook waar de noodzaak van het sterven niet wordt ontkend. Dan gaat het dus niet om de afwezigheid van het sterven als zodanig, maar om de afwezigheid van de dood en om de verzekerdheid, dat het sterven een moment is in de door God gewilde en bewerkte voortgang van het leven tot zijn bestemming. Dan zijn sterfelijkheid en onsterfelijkheid in elkander begrepen en op elkander betrokken.

Om deze vraag te kunnen beantwoorden zullen wij allereerst de blik moeten richten op het sterven en zijn plaats en betekenis in het scheppingsleven.

2. DE NATUURLIJKE STERFELIJKHEID

Heeft dus de geschapen mens, op grond van zijn bestemming tot het beeld Gods, tot het Koninkrijk Gods, deel aan een eeuwig en onvergankelijk leven, hij bezit dit leven slechts op creatuurlijke wijze. Zijn volmaaktheid, zijn aanleg tot het rechte kennen en van harte liefhebben en dienen van God en tot het eeuwige leven met God zijn hem slechts binnen de grenzen van de creatuurlijke beperktheid gegeven. Over de verschillende aspecten van deze beperktheid hebben wij reeds gesproken en wij moeten thans bizondere aandacht schenken aan dat van de eindigheid van het aardse bestaan.

Het gaat hier om de tijdelijkheid van de schepping en dus ook van de geschapen mens, waarbij wij moeten denken aan de dubbele betekenis van het begrip tijdelijk: enerzijds wordt er mee bedoeld de bestaansvorm, waarin wereld en mens bestaan, „in jener Bewegung aus der Vergangenheit zur Gegenwart in Zukunft", het leven-in-de-tijd- en in gebondenheid en onderworpenheid aan de tijd in haar onomkeerbare voortgang in tegenstelling tot de eeuwigheid Gods in heerschapppij en beschikking over de tijd; anderzijds — en daarom gaat het thans in het bizonder — betekent tijdelijkheid, dat schepping en mensenleven een begin en een einde hebben, dat wij een „befristete Zeit" ontvangen om in te leven.

De schepping is tijdelijk. De Bijbel weet niets van een „eeuwige schepping". De wereld heeft een begin (beresjit) en ook een einde. Moge in het O.T. vooral de nadruk vallen op het begin en aan het einde nog slechts aarzelend worden gedacht, omdat hier de heilsverwachting binnen de grenzen van de schepping wordt gezien, het N.T. getuigt nadrukkelijk van het „vergaan" en „voorbijgaan" van hemel en aarde (Mt. 5 : 18; Mc. 13 : 31 par.; Lc. 16 : 17; Op. 21 : 1), van het „einde aller dingen" (1 Petr. 4 : 7), van de wankelheid van hemel en aarde „als van iets, dat slechts geschapen is" (Hebr. 12 : 27). En het leven in deze eindigheid en vergankelijkheid is een tijdelijk leven in de dubbele zin van het woord.

„Zeitlichkeit gehört zur Geschöpflichkeit gerade wie die Endlichkeit... Zeitlichkeit ist das Wesen der Geschaffenen, als Geschöpfe sind wir zeitlich, alles ist zeitlich", zegt BRUNNER, [1]) en vooral BARTH legt hierop grote nadruk, wanneer hij vaststelt, „dasz die Zeit als Existenzform jedenfalls des Menschen von Gott gewollt und geschaffen, von Gott dem Menschen gegeben und also

1) E. BRUNNER: Dogmatik II, S. 19.

wirklich ist... Menschlichkeit ist Zeitlichkeit... Menschliches Leben heiszt zeitlich sein." [1])

Wij mogen niet nalaten in het bizonder te wijzen op de buitengewoon belangrijke bladzijden, die BARTH aan de „Befristung" van onze tijd wijdt, [2]) waarin het vooral gaat om het einde, omdat dit voor ons practisch gewichtiger, actueler en meer verontrustend is dan het begin, gezien de onomkeerbare richting, waarin ons leven verloopt.

De mens leeft in een „befristete Zeit" en dat betekent, dat zijn tijd een aanvang en een einde heeft. „Denn einmal hob unser Leben an. Nun stehen wir irgendwo in der Mitte oder vor oder jenseits der Mitte seines Vollzugs. Einmal wird es abgeschlossen sein. Zo haben wir Zeit. So sind wir in der Zeit. Sie ist unsere befristete Zeit, keine andere" (S. 672). Dat dit zo is en dat dit zo moet zijn en dat wij het op grond van ons belijden aangaande God en zijn schepping niet anders kunnen denken, maakt BARTH op de volgende gronden duidelijk:

Ten eerste is er het principiële verschil in „Daseinsform" tussen God en mens: God leeft in de eeuwigheid, de mens leeft in de tijd. De mens is niet God. „Indem der Mensch Mensch und nicht Gott und also nicht ewig ist, bleibt ihm als sein Lebensraum, über den er nicht verfügt wie Gott über den seinen — weil Gottes Lebensraum ja Gott selber ist — die geschaffene Zeit, die im Unterschied zu der Ewigkeit des Schöpfers wohl auch Anfang, Mitte und Ende hat, in der das alles aber getrennt und geschieden ist, in der das alles ein Nach-einander bildet, sodasz sie in ihrem Anfang und Ende tatsächlich ihre Ränder, ihr Masz hat, sodasz sie tatsächlich befristete Zeit, die Zeit der Mitte zwischen ihrem Anfang und ihrem Ende ist" (S. 677). Suum cuique: de eeuwigheid voor God, de tijdelijkheid voor de mens.

In de tweede plaats moet ontkend worden, dat de mens, om zijn bestemming tegenover God en zijn medemensen te bereiken, gebaat zou zijn met een onbeperkte, oneindige levensduur. Het is waar, dat hij tijd nodig heeft: zij is de conditio sine qua non, zij biedt hem de gelegenheid, aan zijn bestemming te beantwoorden. Maar zij verschaft hem niet de garantie, dat dit gebeuren zal, ook niet als zij tot in het oneindige wordt verlengd. Daardoor zouden alleen de gelegenheden worden vermeerderd en het streven naar volkomenheid zou een onvervuld streven blijven. Hierom mag het geen nadeel, geen verlies geacht worden, wanneer de mens aanvaardt dat hij in de door God geschapen beperkte tijd moet leven. „Er hat in seinem zeitlich beschränkten Leben nur Gelegenheiten, seiner Bestimmung Genüge zu tun. Er würde auch in einem zeitlich unbeschränkten Leben doch nur Gelegenheiten dazu haben" (S. 681).

Het zou — ten derde — zelfs noodlottig voor de mens zijn, wanneer hem een onbeperkte levenstijd gegeven was. Hij bleef dan steeds op weg, langs een eindeloze rij van gelegenheden zich uitstrekkend naar de volmaaktheid. „Darf man nicht fragen, ob man sich das Leben in der Hölle schlimmer vorstellen könnte als ein Leben, das, in einer immerwährenden Zeit sich abspielend, selber immerwährend sein müszte?" (S. 682). Verlangend en vragend naar de vervulling en de volkomenheid, waartoe hij in zijn schepping is bestemd en die hem zijn toegezegd, bleef dan de mens gedoemd tot de „Kontinuität der Unruhe".

Maar, in de vierde plaats, wij mogen ook zeggen, dat het positief goed en heilzaam is, dat de mens in een beperkte tijd leeft. De begrenzing van het leven is geen bedreiging, maar een belofte. Juist deze begrenzing geeft de zekerheid van wat de tijd zelve, hoe lang ook, niet kan garanderen: „es müszte gerade von seinen zeitlichen Grenzen her ein gehaltenes und getragenes, ein geborgenes und versorgtes, ein in seiner ganzen Unruhe letztlich beruhigtes Leben sein dürfen, es müszte gerade in dieser seiner Beschränkung in der Verwirklichung seiner Bestimmung begriffen sein und in dieser Bewegung sein volles Genüge haben dürfen" (S. 684). Want het is God, die ons de beperkte tijd geeft. Wij hebben in deze beperking met God te maken. Met God staat ook onze tijd in betrekking. Hij omgeeft ons aan alle kanten, met Hem hebben wij aan de grenzen van onze tijd te

---

1) K. BARTH: K.D. III/2, S. 628 f.
2) ibid. S. 671 ff.

maken. Voor en na onze tijd is er niet de leegte, de duisternis, maar God. Hij alleen is ons „Jenseits". Dat ons leven zijn grens heeft, is juist de voorwaarde, die het mogelijk maakt, dat wij als subject God tegenover en naast ons hebben. In de beperking van onze tijd zijn wij zo door God bepaald, gedefinieerd, dat God met ons kan spreken en handelen. Het is „Wohltat, Ausdruck der göttlichen Bejahung", die wij niet met resignatie, maar alleen met dankbaarheid kunnen beantwoorden.

Hiermee is — ten vijfde — ook de belofte gegeven, dat ons verlangen naar duur en volkomenheid, — op grond van onze bestemming een legitiem verlangen! — zijn vervulling zal vinden. Juist door aan ons leven een grens te stellen leert God ons verstaan, dat Hij alleen het is, die ons tot onze bestemming voert, dat ons verlangen, ons streven, ons werken en dienen alleen op God gericht kan zijn. „Dasz unsere Zeit befristet ist, das geht also gerade von hier aus in Ordnung. Und es wäre gerade von hier aus gesehen nicht nur rebellisch, sondern im höchsten Masz unweise, wenn wir diese Ordnung in Frage stellen wollten. Was könnte aus unserem berechtigten Verlangen nach Dauer und Vollkommenheit werden, wenn unsere Unruhe danach nicht immer wieder münden dürfte in der tiefen Ruhe der Erkenntnis, dasz Gott selbst für die Erfüllung dieses Verlangens einsteht?" (S. 689).

Tenslotte: dat wij zo over God en over zijn bedoeling met ons begrensde leven spreken, vindt zijn grond hierin, dat wij Hem mogen kennen als de genadige God. Al wat God is en doet met en voor de mens, is zijn vrije genade. Als deze in vrijheid genadige God beperkt Hij ons leven en begrenst Hij onze tijd. Hij stelt ons leven een begin en een einde en toont zich ook daarin de genadige God. „Es ist ja offenbar so, dasz wir gerade an der Stelle, wo wir von unserem Nicht-Sein herkommen und an der anderen, wo wir unserem Nicht-Sein entgegengehen, in *besonderer* Weise dem gnädigen Gott gegenübergestellt sind. Darum in besonderer Weise, weil wir dort *schlechterdings* und *allein* eben darauf angewiesen sind, dasz er unser gnädiger Gott ist" (S. 690). Had de mens een onbeperkt en oneindig leven, dan zou hij zich kunnen laten bedriegen door de schijn, alsof hij op iets anders kon bouwen, zich aan iets anders kon vasthouden, door iets anders gered worden, dan door Gods vrije genade alleen. Zeker, ook tijdens zijn leven is hij geheel en al op deze genade aangewezen, maar in een onbeperkt leven zou hij zijn ogen daarvoor kunnen sluiten. In de begrenzing van het leven komt de natuurlijke nabijheid der vrije genade Gods in al haar „Klarheit" aan het licht. Juist door zijn tijdelijkheid wordt de mens volkomen aangewezen op en gebonden aan de genadige God. „Ist es jetzt deutlich, wieviel daran liegt, dasz unser Sein in der Zeit genau so geordnet ist, wie wir es geordnet finden? Es besteht doch tatsächlich gerade vom gründlichsten Verständnis des Menschen — von seinem Verständnis in seiner Konfrontierung mit dem ihm gnädigen Gott her — kein Anlasz, sich gegen diese Ordnung aufzulehnen, aller Anlasz vielmehr, sie in ihrer ganzen Strenge als gut und heilsam zu erkennen, sie als Wohltat sondergleichen anzunehmen und ihren Urheber gerade um ihretwillen zu lieben und zu loben. In was sollte er liebens- und lobenswürdiger sein, als eben darin, dasz er unser Sein als Menschen in der Zeit von Natur auf seine freie Gnade und auf diese in ihrer schlechthinigen Klarheit hingeordnet hat?" (S. 692 f.)

Met dit laatste argument sluit BARTH weer aan bij zijn fundering van de schepping in het genadeverbond en dus in Christus. Niet alleen noëtisch in die zin, dat over de vrije genade Gods niet buiten Christus om gesproken kan worden, maar ook ontisch inzoverre de schepping wordt gezien als de mogelijkheid tot verwezenlijking van het genadeverbond. Juist in de begrenzing van het creatuurlijke leven ligt de mogelijkheid en de voorwaarde van het aangewezen-zijn op de genade Gods. Daarin ligt de positieve zin van het geschapen-zijn in deze begrenzing.

Wij gaven de gedachtengang van BARTH uitvoerig weer omdat wij haar belangrijk en juist achten. Daarnaast mogen wij nog herinneren aan de woorden van BRUNNER, die ook de overtuiging van de natuurlijke sterfelijkheid van de mens krachtig handhaaft: „...der menschliche Leib in seiner Verbundenheit mit der Seele, die Generationenfolge, Geburt und Tod, — das alles ist so und geschieht, weil Gott und wie Gott es von der Schöpfung her so eingerichtet hat".[1]) Niet alleen in het O.T., maar ook voor Paulus is „die

[1]) E. BRUNNER: Dogmatik II, S. 22.

physische Sterblichkeit... nichts anderes als die notwendige Folge des Alterns, der organisch leiblichen Existenz... Der leibliche Mensch ist sterblich und das Leben auf der Erde ist als solches kein ewiges Leben." [1])

En evenzo spreekt ALTHAUS: „Jeder Mensch musz sterben. Alles menschliche Leben endet. Er ist von Anfang an auf das Enden angelegt... Die Sterblichkeit der Einzelnen ist ein wesentlicher Zug göttlichen Schaffens. Sie ist ein Schöpfungsgesetz." [2]) Maar ALTHAUS maakt tevens duidelijk, hoe moeilijk wij in onze situatie het denken over de natuurlijke scheppingsorde kunnen losmaken van de ervaring der onnatuurlijkheid van onze eigen toestand. Daarom moet hij de sterfelijkheid, die hij eerst „Schöpfungsgesetz" heeft genoemd, onmiddellijk daarmee ook zien „als furchtbaren Widerspruch zu unserem Menschsein", als „Existenzwiderspruch", en moet hij spreken van de angst voor het sterven als „Vernichtung unseres Personseins", als „Entselbstung". [3]) ALTHAUS spreekt aldus van de dialectische verhouding tussen Godsgemeenschap en sterven: terwijl de mens in het Godskindschap en tot eeuwig leven is geschapen, is hij toch gebonden aan de wetten van het ouder worden en sterven. Enerzijds kan gezegd worden: „Nun kann und soll freilich die Sterblichkeit unseres Lebens gerade Mittel und Bewährung der Lebensgemeinschaft mit Gott sein. In der Bejahung unserer Sterblichkeit, im willigen Sterben ehren wir Gottes Willen, preisen gerade als Sterbenden den Lebendigen, lassen sein gnädiges Richten an uns wirken. Der Tod ist also geradezu Gemeinschaft mit Gott. Indem wir sterben, leben wir mit ihm, vor ihm." Maar aan de andere kant wordt de sterfelijkheid toch ervaren als zwakheid, bitter en hard, waaronder de mens zucht. Daarom moet ook gezegd worden: „Schwachheit und Sterblichkeit sind nicht nur Mittel, sondern auch Grenze der Gottesgemeinschaft und des völligen Gottesdienstes." [4])

En nu ziet ALTHAUS de „Schöpfungssinn" van het sterven hierin gelegen, dat dit laatste aspect, dat van de „Verneinung des Lebens", „das grauenvolle Widerfahrnis der Entselbstung", wordt omgezet en opgeheven in het eerste, in dat van de „Bejahung" der sterfelijkheid, de „willentliche Selbsthingabe", het offer. „Die Möglichkeit des Sterbens, in Bereitschaft und Einsatz vom Willen aufgenommen, gibt Gelegenheit zu dem höchsten Lebensakte, der Hingabe des Lebens". Alleen door het sterven kan de liefde zich ten volle verwezenlijken (Joh. 15 : 13). Daarom is de „Ordnung der Sterblichkeit" een bewijs van de liefde van God, die ook ons tot liefde roept en ons daartoe in het sterven de gelegenheid biedt. „Sofern die Sterblichkeit Vorbedingung des totalen Opfers ist, sollen wir sie bejahen, danken und lieben wie Gottes guten, gnädigen Schöpferwillen in unserem Leben überhaupt. Sie hat einen urständlichen, einen ursprünglichen Schöpfungssinn." Dit geldt zowel van de offerdood voor de naaste als ook van de martelaarsdood voor God. „Das Sterben ermöglicht den vollkommenen Gottesdienst. Auch insofern gehört es in das ursprüngliche Verhältnis zwischen Gott und Mensch hinein. Gott will ursprünglich des Menschen völlige Hingabe an ihn. Diese aber ist an den Tod gebunden. Die Begegnung mit dem Tode ist Bedingung für die Erfüllung des Lebens in Glauben und Liebe."

Maar het geldt ook voor het „gewone" sterven door ziekte of ouderdom. Want ook dan kan het sterven het karakter dragen van een offer aan God in gehoorzaamheid en vertrouwen, God ter eer. „Darum bedeutet unsere Sterblichkeit die Berufung zum höchsten Akte des vertrauenden Gehorsams. Sie hat den ursprünglichen, den bleibenden Schöpfungssinn, dasz wir Gott dem Herrn sterben dürfen (Rom. 14 : 8)." Dat betekent, dat wij stervende God prijzen en loven als de Heer, die het recht heeft het leven, dat Hij ons gaf, terug te nemen (Job 1 : 21), dat wij ons „rückhaltlos" in zijn handen overgeven met het vertrouwen, „dasz er es wohl mit uns machen wird", kortom: God als God eren. „Der Tod ist die Lage, in der die Bejahung Gottes völlig werden soll." [5])

---

[1]) E. BRUNNER: S. 150.

[2]) P. ATLHAUS: Die christliche Wahrheit II, S. 179 f.

[3]) id. Die christl. Wahrheit II, S. 180 f.

[4]) id. Die letzten Dinge, S. 31 f.

[5]) id. Die christl. Wahrheit II, S. 181 ff.

Het is van de grootste betekenis, dat tegenover de misverstanden en onklaarheden, die menigmaal aan de dogmatische uitspraken over 's mensen sterfelijkheid eigen zijn, duidelijk en onomwonden wordt uitgesproken, dat de mens, zoals hij door God is geschapen, gewild en bedoeld, een sterfelijk wezen is. Wij moeten ontkennen, dat het sterven een onnatuurlijk verschijnsel, een breuk in Gods schepping zou zijn. En wij moeten dus de voorstelling afwijzen, dat de mens in de oerstaat een onsterfelijk leven in de zin van een onvergankelijk, nimmer eindigend aards bestaan zou hebben bezeten, en dat zijn sterfelijkheid het gevolg zou zijn van de zonde. Wij moeten het met SEEBERG „eine leere Hypothese" noemen, dat de mens, indien hij niet had gezondigd, een aardse onsterfelijkheid zou hebben bezeten. Dat de mens tengevolge van de zonde aan de dood vervalt — waarover aanstonds — betekent niet, „dasz der leibliche Tod ohne die Sünde nicht auch einen natürlichen Abschlusz des irdischen Lebens hätte bilden können." [1])

Wij zouden, gelijk wij BRUNNER zagen doen ten aanzien van de oertijd zelf, ook de voorstelling van een onsterfelijk aards bestaan van de geschapen mens kunnen afwijzen met een beroep op het wetenschappelijk wereldbeeld. Wat de biologie ons leert over de verschijnselen van leven en sterven, groei en ouderdom, differentiatie der cellen, individualiteit en voortplanting, wijst onontkoombaar in de richting van de noodzakelijkheid van het sterven van de mens, voor wie het scheppingsgebod geldt: „Weest vruchtbaar en vermenigvuldigt u". Dit gebod immers includeert voor het moderne wetenschappelijke denken de sterfelijkheid van de mens. Er is inderdaad reden om met VAN HOLK van „een zonderling verwrongen biologie" te spreken, wanneer men de mens als aanvankelijk — althans potentieel — onsterfelijk beschouwt. [2])

Toch heeft zulk een beroep op het wetenschappelijke wereldbeeld maar een zeer beperkte betekenis. Wij hebben reeds gewaarschuwd tegen een binding van de dogmatiek aan de altijd wisselende resultaten der wetenschappen. Enerzijds blijkt uit de discussie over het probleem van de „materiële onsterfelijkheid", dat ook voor de biologie de noodzakelijkheid en de wetmatigheid van het sterven — althans voor primitievere levensvormen — niet zonder meer vaststaat en dat niet alle aardse leven „restlos" aan de sterfelijkheid onderworpen behoeft te zijn. Theoretisch of hypothetisch laat zich een aardse onsterfelijkheid denken. Anderzijds wordt in de samengesteldheid der hoger ontwikkelde organismen de biologische grond van hun sterfelijkheid gezien. Maar het gaat ons niet om de biologie en het behoort niet tot het wezen der openbaring biologische wetmatigheden vast te stellen en derhalve ligt het niet op de weg der dogmatiek de noodzakelijkheid van het sterven op biologische gronden aan te tonen of te aanvaarden.

Het gaat er om wat de Bijbel en het christelijk belijden over de sterfelijkheid van de mens te zeggen hebben. „Wir müssen das Sterben theologisch zu verstehen suchen, als Moment der Geschichte Gottes mit uns." [3]) En dan moeten wij constateren, dat de Bijbel eenvoudig uitgaat van het feit, dat God

1) R. SEEBERG: a.a.O., S. 42.
2) L. J. VAN HOLK: in de bundel „Anthropologische Verkenningen" (1953), blz. 20.
3) P. ALTHAUS: Die christl. Wahrheit II, S. 181.

de mens heeft geschapen in een leven, dat begin en einde heeft. Dit wordt als de door God gewilde, natuurlijke scheppingsorde en scheppingswerkelijkheid ervaren en verondersteld. Wij zagen reeds, hoe in het O.T. de onvermijdelijkheid en de algemeenheid van het sterven herhaaldelijk wordt betuigd.[1] De dood wordt in het O.T. gezien als „das von Gott bestimmte Lebensende, ebenso aus Gottes Setzung hinzunehmen wie das Geschenk des Lebens selbst".[2] En ook in het N.T. vinden wij dezelfde gedachte, zij het ook minder vaak, uitgedrukt. Wanneer Hebr. 9 : 27 zegt, dat het „den mens beschikt is (cf Col. 1 : 5; 2 Tim. 4 : 8) éénmaal te sterven", duidt niets er op, dat deze „beschikking" het gevolg zou zijn van de zonde en moeten wij haar in de scheppingsorde begrepen zien. Wij mogen er ook op wijzen, hoe verschillende malen het sterven wordt aangeduid met de woorden τελευταν en τελευτῃ, waarin de gedachte ligt opgesloten, dat het levenseinde het bereiken van de natuurlijke eindpaal, het doel, de voltooiing van het leven betekent, terwijl de notie van het onnatuurlijke geheel ontbreekt.

Dat de mens moet sterven, wordt in de Bijbel als vanzelfsprekend verondersteld. „Death is something normal and must be included in the conception of life."[3] De dood is „einfach das natürliche Los des Menschen, das man 'alt und lebenssatt' zu erfüllen hofft."[4] En de vraag, waarom dit zo is, komt nauwelijks aan de orde, waar immers het antwoord zo onmiddellijk voor de hand ligt: omdat God het zo heeft beschikt. De souvereine, vrijmachtig handelende God, die schept uit het niets, die het leven is, geeft en neemt, Hij heeft onze dagen „als enige handbreedten gesteld" (Ps. 39 : 6), Hij heeft het getal van „de dagen onzer jaren" op zeventig, mogelijk tachtig jaren gesteld (Ps. 90 : 10). Zo valt er niets meer te vragen voor het denken, dat beheerst wordt door het bijbelse Godsgeloof, het bijbelse scheppingsgeloof en het bijbelse levensbegrip. Dan kan men rustig kennis nemen van de biologische verklaringen der sterfelijkheid en van de biologische pogingen aan bepaalde organismen een materiële onsterfelijkheid toe te schrijven, voor het geloof geldt slechts: God heeft de mens zo geschapen, dat hij sterven moet.

Wèl vinden wij hier en daar sporen van bezinning op de vraag naar het waartoe, de vraag naar de positieve zin van 's mensen sterfelijkheid. Wanneer in Ps. 39 de verzuchting klinkt over de vergankelijkheid, kortstondigheid en ijdelheid van het mensenleven (vs. 5—7), volgt onmiddellijk daarop: „En nu, wat verwacht ik, Heer? Mijn hoop, die is op U" (vs. 8). Hier is het de sterfelijkheid, die de mens in zijn hulpeloosheid terugwerpt op God alleen. Het „Sein-zum-Tode" is een leven aan de rand van de bodemloze afgrond, waar geen ander uitzicht, geen andere hoop overblijft dan God. De sterfelijkheid en het weten van haar werpt en bindt ons op God. Daarom moeten wij zo onze dagen tellen, „dat wij een wijs hart bekomen" (Ps. 90 : 12). De sterfelijkheid van de mens is een van de machtigste middelen, waarmee God hem binnen het beslag van zijn leiding en gemeenschap houdt.

---

1) Zie boven, blz. 31 vlg.
2) W. EICHRODT: a.a.O. III, S. 151.
3) O. PEDERSEN: o.c. I/II, p. 495.
4) W. EICHRODT: a.a.O., III, S. 97.

Het zijn echter niet meer dan zwakke stamelingen, zolang geen lichtende verwachting achter het sterven wordt geschouwd. Eerst waar in het geloof in verzoening en verlossing het eeuwigheids-perspectief zich opent, kan het sterven gezien worden als „Gottes Lebensgesetz, das Fruchtbarkeit und Ewigkeit für den Menschen ans Sterben gebunden hat", zoals BÜCHSEL het uitdrukt, die daarbij het oog heeft op Joh. 12 : 24, 25: „...indien de graankorrel niet in de aarde valt en sterft, blijft zij op zichzelve; maar indien zij sterft, brengt zij veel vrucht voort. Wie zijn leven liefheeft, maakt dat het verloren gaat, maar wie zijn leven haat in deze wereld, zal het bewaren ten eeuwigen leven." [1]) Dezelfde gedachte van de noodzakelijkheid van het sterven voor het bereiken van het waarachtige leven vinden wij ook in 1 Kor. 15 : 36.

Zo wordt de zin van de sterfelijkheid gezien in het leven, waaraan zij dienstbaar is. De natuurlijke sterfelijkheid kan haar zin en haar doel alleen vinden in de natuurlijke onsterfelijkheid. Het sterven wordt in het leven opgenomen. Wij zijn ons ervan bewust, dat wij hiermee hetzelfde zeggen, wat wij ook GOETHE en FICHTE hoorden uitspreken. [2]) Maar het zal duidelijk geworden zijn, dat wij hier van een volstrekt andere achtergrond uit spreken: niet in vitalistische zin, alsof het leven een immanent gegeven van onvergankelijk gehalte zou zijn, een eeuwig werkende goddelijke macht, maar op grond van Gods scheppingswil, die de sterfelijke mens schept met de bestemming tot eeuwig leven en deze bestemming verwerkelijkt door het sterven.

Wanneer wij aldus over de natuurlijke sterfelijkheid spreken, betekent dat meer dan alleen het vaststellen van het feit, dat de mens naar Gods wil eenmaal zijn aardse bestaan moet beëindigen. Het betekent, dat de mens in heel zijn leven een sterfelijk en stervend wezen is. Het ganse mensenleven is aangelegd op het sterven en daarom wordt de mens „sterveling" genoemd. „Media vita in morte sumus".

Van deze zekerheid getuigen de middeleeuwse dodendansen, die aan alle mensen — in dit „alle" mogen wij met HUIZINGA ook een stuk „sociale satire" zien! — het „memento mori" verkondigen. [3]) Is de teneur der dodendansen en de daarmee verbonden poëzie bitter, droefgeestig, luguber en „macaber", — over de verschrikkingen van het sterven spreken wij in het volgende hoofdstuk — wij horen ook positievere klanken, die blijk geven van begrip voor de zin van de sterfelijkheid in het geheel van de scheppingsorde. Zo lezen wij in het merkwaardige geschrift van de „Ackermann aus Böhmen": „Sobald ein Mensch geboren wird, so hat er schon das Angeld erhalten, dasz er sterben musz. Des Anfangs Geschwister ist das Ende. Wer ausgesandt wird, hat die Pflicht wiederzukommen. Was einmal eintreten musz, dessen soll niemand sich widern; was alle Menschen leiden müssen, dem soll einer nicht widersprechen. Was ein Mensch entlehnt, dass soll er rückerstatten... Das Leben ist um des Sterbens willen geschaffen." [4])

---

1) F. BÜCHSEL: a.a.O., S. 74.
2) Zie boven, blz. 224.
3) J. HUIZINGA: Herfsttij der Middeleeuwen, blz. 199 vlgg.
4) JOHANNES VON SAAZ: Der Ackermann und der Tod (Ausg. Insel-Verlag).

Wij mogen niet voorbijgaan aan de grote betekenis, die *Gen. 2 en 3* steeds hebben gehad in de discussie over de bijbelse opvattingen aangaande leven en dood, sterven en onsterfelijkheid.

De traditionele zienswijze is bekend: geleid door Paulus' gedachtengang in Rom. 5, waarbij het evenwel de vraag is of men Paulus zelf op de juiste wijze heeft geïnterpreteerd, wordt de bedoeling van het paradijs-verhaal aldus gezien, dat de geschapen mens aanvankelijk een onsterfelijk aards bestaan zou hebben bezeten, dat het sterven niet behoort tot de door God gewilde scheppingsorde, maar dat de zondeval deze scheppingsorde heeft verstoord en dat dientengevolge de sterfelijkheid als straf, als vloek, als onnatuur moet worden gezien. [1])

Onze eerste vraag is, of wij uit Gen. 2 en 3 mogen lezen, dat de mens in een aardse onsterfelijkheid werd geschapen. Is het juist, wanneer STAUFFER zegt: „Sogar die aphtharsia war ihm ursprünglich zugedacht"? [2]) Deze vraag hangt ten nauwste samen met de vraag naar de betekenis van de „boom des levens". Bij de beantwoording van deze laatste vraag stuiten wij op het veelomstreden probleem of er oorspronkelijk één of twee bomen in het paradijs-verhaal voorkwamen. Toch menen wij dit probleem te mogen laten rusten. [3]) Het moge van belang zijn voor godsdienstgeschiedenis en historische kritiek, de dogmatiek heeft te maken met het feit, dat beide bomen vermeld worden en wanneer de levensboom een latere invoeging mocht zijn, dan is de opzettelijkheid van deze invoeging een reden te meer om naar zijn betekenis te vragen.

Nu laat de aanwezigheid van de boom des levens in het paradijs geen andere conclusie toe, dan dat de mens ook waarlijk in het bezit en in het genot van deze boom werd gesteld. Een verbod er van te eten vinden wij niet, tenzij men met EERDMANS e.a. meent, dat de levensboom ident is met de boom der kennis, hetgeen wij niet kunnen beamen. [4]) Wij menen met OBBINK, dat de mens inderdaad in de onmiddellijke nabijheid van de levensboom gesteld wordt om daarvan de zegeningen te genieten. De levengevende macht van deze boom is ook niet alleen eigen aan zijn vruchten, maar ook aan zijn geur, zijn schaduw, zijn vallende bladeren, enz. „In the consciousness of the Biblical writer the living in the proximity of the Tree of Live cannot have another meaning than: the first man was deriving profit of the life-giving power of that tree." [5]) OBBINK is bovendien van mening, dat de mens, voor hij uit het paradijs werd verdreven, ook waarlijk van de levensboom heeft gegeten, althans 3 : 22 biedt geen bewijs, dat dit niet zou zijn gebeurd: het woord „pèn" betekent „the ceasing of a common practice" en OBBINK wil het vertalen als „opdat niet verder, niet meer". [6]) Ook VRIEZEN verdedigt de opvatting, dat de aanwezigheid van de levensboom wel degelijk betekent, dat de mens toegang had tot het goddelijk leven en hij noemt de open weg tot de levensboom „een hoogste uitdrukking van Gods gunst, die aan den mensch niets onttrok, ook niet het middel tot eeuwig leven." [7])

Belangwekkend achten wij de opvatting van DE BOER, die in plaats van „levensboom" vertaalt „levensgeboomte", en daarmee wil aanduiden, dat al het geboomte in de Hof, met uitzondering van de boom der kennis, aan de mens is gegeven om te bewerken en te bewaren en daardoor het leven te genieten, „het geboomte, waarvan men ongestoord leeft". [8])

Beslissend voor het verstaan van het ganse verhaal is nu de vraag, wat er bedoeld wordt met het „leven", het „leven in eeuwigheid" (3 : 22), dat klaarblijkelijk in de levensboom

---

[1]) Zie o.a. H. JANSEN: Het verband van zonde en dood in het O.T. (1911).

[2]) E. STAUFFER: a.a.O., S. 43.

[3]) Zie o.a. W. B. KRISTENSEN: Een of twee boomen in het Paradijs-verhaal? Theol. Tijdschr. 1908, blz. 215 vlgg.

[4]) B. D. EERDMANS: De godsdienst van Israël I, blz. 175.

[5]) H. TH. OBBINK: The Tree of Life in Eden; Ztschr. f. d. alttest. Wissensch. 1928, S. 105 ff. (Ook in „Keur uit de verspreide geschriften", waaruit wij citeren), blz. 118.

[6]) ibid. blz. 111.

[7]) TH. C. VRIEZEN: Onderzoek naar de Paradijsvoorstelling bij de oude semietische volken (1937), blz. 212.

[8]) P. A. H. DE BOER: Het verhaal van de Hof in Eden (1941), blz. 3.

of het levensgeboomte aan de mens werd geschonken. Vinden wij hier de gedachte, dat aan de geschapen mens de mogelijkheid werd geschonken in een aardse onsterfelijkheid te leven, zodat het sterven eerst is ingetreden, toen deze mogelijkheid door zijn eigen schuld verloren ging? Dit is de gangbare interpretatie. „The presence of this tree in the Garden of Eden would seem to indicate that primitive man was intended from the outset to become immortal", zegt CHARLES, die overigens zelf deze conclusie niet aanvaardt omdat hij van mening is, dat er oorspronkelijk slechts sprake was van de boom der kennis. [1]) Zo ook OBBINK: het eten — ruimer: het genot — van de boom des levens geeft eeuwig, goddelijk leven. De eerste mens was onsterfelijk en door van de boom te eten kon hij zijn onsterfelijkheid in stand houden. [2]) VRIEZEN uit zich voorzichtiger. Hij wil noch van de sterfelijkheid, noch van de onsterfelijkheid van de eerste mens spreken, maar van 's mensen „fragilitas". De mens is weliswaar naar zijn wezen vergankelijk, geschapen als hij is uit het stof der aarde, maar zijn leven zowel als zijn sterven is afhankelijk van Gods beslissing. Hij leeft zolang God hem het leven schenkt; hij sterft, wanneer God zijn hand van hem aftrekt. Nu wil de aanwezigheid van de levensboom zeggen, dat de mens niet van de oorsprong af tot sterven was bestemd. Eerst als straf voor zijn ongehoorzaamheid wordt de toegang tot de levensboom afgesloten. „Zoo kan in Israël de mensch als sterfelijk (uit de aarde, vergankelijk) gezien worden en toch als met een eeuwig leven vóór zich, door de levensboomvrucht. 't Leven is niet een organisch begrip, maar een concreet ding, dat weggenomen en toegevoegd kan worden." [3]) Zonder dus onmiddellijk van de onsterfelijkheid van de mens te spreken wil VRIEZEN toch zeggen, dat naar Gods bedoelen de mens zou blijven leven zonder te sterven, en dat de onvermijdelijkheid van het sterven het gevolg is van het oordeel Gods, waardoor de toegang tot de levensboom werd verboden. Ook hier wordt de levensboom dus gezien als het middel, de mogelijkheid tot onsterfelijkheid, niet de onsterfelijkheid der ziel, maar „een voortleven op aarde van de mens, zoals hij is geschapen, in zijn lichamelijk zijn." [4]) Ook hier is dus het stervenmoeten een onnatuurlijke breuk in de scheppingsorde.

Nu is er één omstandigheid, die de juistheid van deze interpretatie al dadelijk zeer twijfelachtig maakt: in heel het O.T. word er nergens aan herinnerd. Ook VRIEZEN erkent dit en hij ziet er hoogstens in Job 15 : 7 een zinspeling op. Het O.T., aldus KÖHLER, „weisz nichts davon, dasz der Tod des Menschen Strafe und Bruch der ursprünglichen Ordnung Gottes ist." [5]) Nergens vinden wij de geringste aanwijzing, dat eens het leven op aarde onsterfelijk zou zijn geweest. En wanneer met de voorstelling van de levensboom waarlijk de gedachte van onvergankelijk leven verbonden was geweest, hoe kan deze gedachte dan volkomen verdwenen zijn, waar toch herhaaldelijk niet alleen over de levensboom (Spr. 11 : 30; 13 : 12; 15 : 4) maar ook over de levensbron, het levenspad, het levenslicht, het land der levenden, enz. wordt gesproken. Telkens vinden wij het begrip „leven" in de zin van het hoogste goed, heerlijkheid en heil, zonder dat daarbij de mogelijkheid, dat dit leven onvergankelijk zou kunnen zijn of de smart over het verlies van deze onsterfelijkheid tot uitdrukking komt.

Wij sluiten ons aan bij de exegese van DE BOER, die ook in Gen. 2 en 3 aan het begrip „leven" de betekenis geeft van levenskracht, gezondheid, lang en gelukkig leven, levensonderhoud. „De weg des levens is de weg waarop men gelukkig leeft, zonder de dreiging van een ontijdigen dood, of van armoede, smaad en onvrede... Zoo beteekent dunkt me 'geboomte des levens' het geboomte, waarvan men ongestoord leeft." [6]) Onder dit geboomte geniet de mens levenszekerheid, daar is geen schaamte en geen angst (2 : 18 vlgg.). Deze opvatting van het leven, dat door de levensboom wordt geschonken, behoeft niet in strijd te zijn met de toevoeging „in eeuwigheid" (3 : 22). Telkens wanneer in het O.T. het le-'olam wordt gebruikt — althans ten aanzien van mensen — wordt er bedoeld: levenslang, tot in lengte van dagen, een leven in de volheid van het getal der jaren, oud

1) R. H. CHARLES: Eschatology (1913), p. 55.
2) H. TH. OBBINK: a.w., blz. 118.
3) TH. C. VRIEZEN: a.w., blz. 189.
4) id. : Hoofdlijnen, blz. 151.
5) L. KÖHLER: Theologie des A.T., S. 135.
6) P. A. H. DE BOER: a.w., blz. 3.

en der dagen zat, met aan het einde een heengaan „in vrede". Onsterfelijkheid of onvergankelijkheid ligt er niet in opgesloten (Ex. 21 : 6; Dt. 15 : 17; 1 Sam. 1 : 22; 27 : 12; Ps. 133 : 3; enz.).

Dat de mens deze levenszekerheid moet ontberen is het gevolg van zijn ongehoorzaamheid. Niet het sterven-moeten is zijn straf, maar de verwijdering uit de Hof van Eden, waardoor „de mens is teruggekeerd tot die levenssfeer, waar de kans op een ontijdigen dood voortdurend aanwezig is... En hiermede wordt den 'adam' de mogelijkheid ontnomen, zonder slaafschen arbeid, zijn leven lang, te blijven voortbestaan." [1])

Ook voor KÖHLER staat het vast, dat de mens in een natuurlijke sterfelijkheid is geschapen. „Nach Gottes Ordnung folgt auf das Leben der Tod; nach Gottes Ordnung ist der Tod das Ende." [2]) En opdat de mens deze scheppingsorde niet zal verbreken, „um weiteres Unheil zu vermeiden", opdat hij niet zal grijpen naar de vruchten van de levensboom, wordt hij uit de Hof verdreven. „Der Tod ist in dieser Perikope selbstverständlich, und das Einzige, was in ihr in Hinsicht auf den Tod geschieht, ist eine Masznahme, welche verhütet, dasz etwas getan wird, wodurch der Tod verhindert würde." [3]) Het eten van de levensboom betekent dus voor KÖHLER, gelijk voor de meeste exegeten, het verkrijgen van onvergankelijk leven. Hij meent echter, dat het niet naar Gods bedoeling was, dat de mens van deze vrucht genieten zou, zodat ook moet worden aangenomen, dat hij er nog niet van had gegeten, hoewel het hem niet verboden was. Hierin zien wij KÖHLER lijnrecht tegenover OBBINK e.a. staan. Wij menen, dat OBBINK terecht betoogt, dat de mens wèl van de levensboom heeft genoten. Ware dat niet het geval, dan zou de verdrijving uit de Hof immers geen verandering in zijn toestand te weeg brengen, terwijl het er juist om gaat, dat de mens iets moet ontberen, dat hij tevoren bezat. En dat was niet alleen de mogelijkheid, maar ook de werkelijkheid van het „leven".

De beslissende vraag is evenwel, of dit leven, dat in de nabijheid en in het gebruik van de levensboom wordt genoten, een aards-onsterfelijk leven is. En deze vraag moeten wij met DE BOER ontkennend beantwoorden. Noch in Gen. 2 en 3, noch ergens anders in het O.T. vinden wij enige aanwijzing, dat zulk een onsterfelijkheid ooit als mogelijkheid of als werkelijkheid voor de mens zou zijn weggelegd. Of EICHRODT op deze mogelijkheid doelt is uit zijn aarzelende woorden moeilijk op te maken: „Mit dem Baum des Lebens aber ist, wenn auch nur zurückhaltend und im Vorbeigehen, eine andere Möglichkeit angedeutet, die dem in der Gemeinschaft mit Gott gereiften Menschen sich hätte auftun können." [4]) Ook BARTH, die aan de levensboom bizonder grote betekenis toekent — hij staat immers „in het midden" — schijnt van mening te zijn, dat deze boom een onsterfelijk aards leven bood. Hoewel in de normale situatie de aanwezigheid van de boom als teken en garantie van de nabijheid van de levenwekkende God voldoende is, en de mens zijn vruchten niet behoefde te gebruiken en ook niet gebruikt heeft, had de gevallen mens, in de abnormale doodsangst en levenshonger van zijn goddeloze existentie, er naar kunnen grijpen om zichzelf de onsterfelijkheid te verzekeren. En wanneer BARTH enerzijds verklaart, dat de levensboom „Leben, Verjüngung, Unsterblichkeit" schenkt, en anderzijds dat de verwijdering uit zijn nabijheid ten gevolge heeft, „dasz er sterben darf", dan schijnt hij inderdaad te bedoelen, dat de mogelijkheid van een onbeperkt aards leven voor de mens in het paradijs was weggelegd. [5]) In deze geest hoorden wij zo juist ook VRIEZEN spreken. [6]) Maar deze mogelijkheid staat bij BARTH toch wel zeer aan de rand en treedt in zijn verdere beschouwingen geheel terug achter zijn indrukwekkende

1) P. A. H. DE BOER: a.w., blz. 15.
2) L. KÖHLER: a.a.O., S. 136.
3) ibid. S. 166.
4) W. EICHRODT: a.a.O. III, S. 97.
5) K. BARTH: K.D. III/1, S. 323 f.
6) Of BEEK gelijk heeft, wanneer hij in het paradijsverhaal dezelfde gedachten leest als in het Gilgamesj-epos, zodat het verkeren in de nabijheid van de levensboom betekent, dat de mens „de cyclus van zijn leven telkens opnieuw beginnen kan en de kans heeft „de levensklok terug te zetten", wagen wij niet te beoordelen. Zeker is echter, dat ook op deze gedachte nergens in de Bijbel gezinspeeld wordt (M. A. BEEK in de bundel „Anthropologische Verkenningen", blz. 44).

uiteenzetting over de natuurlijke, in de schepping gegronde, door God gewilde eindigheid en sterfelijkheid, over haar betekenis en zin.[1])

Of Paulus waarlijk Gen. 3 aldus heeft geïnterpreteerd, dat het sterven als gevolg van de zonde moet worden gezien, zullen wij in het volgende hoofdstuk moeten vragen. Op deze plaats willen wij slechts herinneren aan Rom. 1 : 23, waar Paulus onbevangen spreekt van de „vergankelijke mens", en waar deze vergankelijkheid in geen geval door de zonde kan zijn bewerkt, integendeel: de zonde bestaat juist hierin, dat niet aan God, maar aan het beeld van een vergankelijk mens de eer wordt gegeven, zodat deze vergankelijkheid reeds a priori vaststaat. Het verschil tussen God en mens wordt hier juist gezien als dat tussen onvergankelijk en vergankelijk.

Wij moeten dus nogmaals uitspreken: wat de mens in het paradijs heeft bezeten, is de levenszekerheid, de onbezorgdheid, het ongestoorde genot van het volle, onbedreigde en onverkorte leven. Dat deze opvatting het probleem met zich meebrengt, wat dan bedoeld is met de dreiging: „ten dage, dat gij daarvan eet, zult gij voorzeker sterven" (2 : 17), en op welke wijze de straf daaraan uitvoering geeft, mag ons niet ontgaan en wij zullen daarover in ons volgende hoofdstuk moeten spreken. Wij hebben hier slechts willen aantonen, dat de overtuiging van de natuurlijke sterfelijkheid niet in strijd behoeft te zijn met de inhoud van Gen. 2 en 3.

Dat het sterven het door God gewilde einde van het aardse leven is, met de schepping en dus met de menselijke natuur gegeven, wordt indirect ook geleerd door de Ned. Geloofsbelijdenis, wanneer deze spreekt over de menselijke natuur van Christus: „alzo heeft de menselijke natuur hare eigenschappen niet verloren, maar is een schepsel gebleven, hebbende begin van dagen, zijnde een eindige natuur en behoudende al hetgene dat een waar lichaam toebehoort" (art. 19). Met het schepsel-zijn is het hebben van een „begin van dagen" onlosmakelijk verbonden. De oudste uitgaven van de Geloofsbelijdenis voegden hieraan toe „en einde des levens" (et fin de vie), maar deze woorden werden later weggelaten. Voorzover men hier in het bizonder aan het mens-zijn van Christus dacht is deze wijziging enerzijds begrijpelijk: een „einde des levens" kon bezwaarlijk aan Hem, die de opstanding en het leven was, worden toegeschreven; maar anderzijds berust zij op een misverstand: ook het sterven van Christus aan het kruis was een volkomen, totaal en menselijk sterven. Aan de gedachte van de totaliteit van dit sterven trachtten de opstellers van dit artikel echter te ontkomen door de voorstelling van de onsterfelijke ziel: „Zo was dan hetgeen Hij stervende in de handen van zijn Vader bevolen heeft een ware menselijke geest, die uit zijn lichaam scheidde." Zo geldt dus van Christus zowel als van ieder schepsel, dat er wel een „begin van dagen" is, maar dat de gedachte aan een „einde des levens" voor misverstand vatbaar bleek.

Het verbaast ons dan ook niet, dat de creatuurlijkheid en de eindigheid van de menselijke natuur hier op rekening van het lichaam wordt gesteld: „behoudende al hetgene dat een waar lichaam toebehoort". De consequentie van deze gedachte, dat de goddelijke natuur dan blijkbaar in de ziel of de geest moet worden gezocht, heeft de Geloofsbelijdenis uiteraard niet aangedurfd; daarmee zou de gehele twee-naturen-leer zijn ontwricht. Maar wel is duidelijk, dat de nawerking van de leer der onsterfelijke ziel verwarrend heeft gewerkt en verhinderd heeft volledig ernst te maken met de creatuurlijkheid en de sterfelijkheid van de menselijke natuur, die „begin van dagen" èn „einde des levens" heeft, naar lichaam èn ziel. Geen wonder, dat DOEDES tot de uitspraak kwam: „Van al de zeven en dertig artikelen, waaruit deze Geloofsbelijdenis bestaat, is naar het ons voorkomt dit 19e artikel, uit een formeel oogpunt het zwakste. Wij vernemen hier niet veel meer dan dogmatisch stamelen..."[2])

3. HET RECHTE STERVEN

Wanneer de mens, geschapen naar het beeld Gods, bestemd tot het eeuwig leven in het Koninkrijk Gods, tóch zijn aardse leven moet beëindigen, of om-

---

1) Zie boven, blz. 306 vlg.

2) Geciteerd d. F. J. LOS: Tekst en toelichting van de Geloofsbelijdenis der Ned. Herv. Kerk (1929), blz. 194.

gekeerd, wanneer de mens, geschapen als sterfelijk wezen, tóch de belofte mag ontvangen van een eeuwig leven, dan is daarmee de mogelijkheid gegeven op de rechte, door God gewilde wijze te sterven. Van het leven in de staat der rechtheid kan het sterven niet worden uitgezonderd. De geschapen mens sterft in de staat der rechtheid! Tot de creatuurlijke volmaaktheid behoort ook het volmaakte sterven. Wij moeten thans over het rechte natuurlijke sterven spreken.

Eén ding zij hier vooropgesteld: het is ons niet mogelijk over het sterven zo te spreken, dat wij daarbij voorbijgaan aan het pijnlijke en smartelijke karakter van deze „Entmächtigung und Entselbstung des ganzen Menschen" (ALTHAUS), aan de bitterheid van het afscheid, ook voor de volmaakte, rechtschapen en gelovige mens. Wij hebben van het rechte sterven geen ervaring en geen voorbeeld. En zo wij al getuige mogen zijn van een „heengaan in vrede", dan zullen wij niet mogen vergeten, welke strijd aan deze vrede is voorafgegaan. Wij zouden tekort doen aan de dodelijke ernst van het sterven èn aan de heilige ernst van het geloof, waarin de nood van het sterven wordt overwonnen, wanneer wij in een al te gemakkelijke stichtelijkheid het sterven zouden bagatelliseren. Aan deze bizondere ernst en nood heeft VOGEL ons op voortreffelijke wijze herinnerd. 1)

Wanneer wij hier, gelijk in alles wat over de mens te zeggen valt, „van Christus uit" trachten te spreken, zullen wij toch de grootste voorzichtigheid in acht moeten nemen. Want er is bij Christus geen sprake van een „natuurlijk" sterven. Hij sterft de dood van de zondaar. Wij kunnen ons, om de bitterheid en smartelijkheid van het levenseinde aan te tonen niet beroepen op de gebedsstrijd in Gethsemane. Zouden wij de „dodelijke" angst van Hem, wiens „zweet werd als bloeddruppels" (Lc. 22 : 44) gelijkstellen met de droefenis, die, naar wij geloven, ook met het natuurlijke sterven gepaard gaat, dan zou dat een schromelijke miskenning zijn van het gewicht van het offer, dat Christus uit liefde en gehoorzaamheid bracht door de dood als vloek te dragen en zich in het duister van het „Eli, Eli, lama sabachthani" te begeven.

En toch, zo mogen wij anderzijds zeggen, sterft Christus als Zoon en als het beeld Gods (Mc. 15 : 39; Mt. 27 : 54; Luc. 23 : 47). In het bitterste lijden klinken de kruiswoorden, die ervan getuigen, dat Hij sterft in liefde, ontferming, gehoorzaamheid, overgave en gebed. Ook in zijn onnatuurlijkheid openbaart de dood van Christus het rechte sterven van de geschapen mens in creatuurlijke volmaaktheid.

Wat het natuurlijk sterven is valt wellicht het best uit te drukken met de woorden van BRUNNER, die het omschrijft als „den rein menschlichen Tod dessen, der, sündlos und der ewigen Verheiszung gewisz, ins ewige Leben hinüberschlummert". 2)

Wij menen, dat BRUNNER zich met het begrip „hinüberschlummern" inderdaad in bijbelse lijn beweegt. Reeds in het O.T. vinden wij het sterven herhaaldelijk aangeduid als „inslapen", „ontslapen", „zich te slapen leggen" (meestal „sjakab", soms „jasjan") en het is opvallend, dat deze uitdrukking bij voorkeur gebruikt wordt, wanneer het het sterven van de koning betreft, van wie het heet, dat hij „bij zijn vaderen ter ruste is gegaan" (2 Sam. 7 : 12; 1 Kon. 1 : 21; enz.). Hoewel niet is te zeggen, waarin het sterven van een koning zich van dat van andere mensen onderscheidt, is het toch duidelijk, dat

1) H. VOGEL: Gottes Hoffnung am Sarge (1936).
2) E. BRUNNER: Dogmatik II, S. 150.

men het op een bizondere wijze heeft willen omschrijven, wellicht bij wijze van eufemisme, wellicht ook als een reminiscens aan die opvattingen, die aan de koning een bizondere levensmacht, ja zelfs opstandingskracht toedachten. 1)

Hoe dit ook zij, in het N.T. vinden wij de uitdrukking terug en ook daar wordt het κοιμασθαι slechts in bizondere zin gebruikt. Het heeft uitsluitend betrekking op het sterven der gelovigen. Het wordt gezegd van de „heiligen" (Mt. 27 : 52), van Lazarus (Joh. 11 : 11), van Stefanus (Ha. 7 : 60), van David (Ha. 13 : 36), van de vaderen (2 Petr. 3 : 4) en vooral Paulus spreekt van de „ontslapenen", eenmaal met de toevoeging „in Christus" (1 Kor. 15 : 18), maar ook in alle andere gevallen kennelijk zo, dat de gelovigen, de broeders en zusters in Christus, worden bedoeld (1 Kor. 7 : 39; 11 : 30; 15 : 6, 20, 51; 1 Thess. 4 : 13, 14, 15).

Het is duidelijk — en daarin bestaat een formele overeenkomst met de oud-testamentische uitdrukkingswijze — dat zeer opzettelijk op deze bizondere wijze over het sterven der vromen wordt gesproken. En hier is, in tegenstelling tot het oud-testamentische gebruik, wèl te zeggen waarin dit sterven zich van dat van anderen onderscheidt: het is het sterven van de mens, die de vrede met God heeft hervonden. En dat wil zeggen het natuurlijke sterven.

Wij willen trachten zo sober mogelijk enige kenmerken van het rechte sterven aan te wijzen:

1. Het sterven moet *aanvaard* worden. Wij hoorden ALTHAUS spreken van de „Bejahung unserer Sterblichkeit". 2) Tegenover die vormen van onsterfelijkheidsgeloof, die met recht beschouwd kunnen worden als een loochening der sterfelijkheid, moeten wij volhouden, dat van onsterfelijkheid eerst sprake kan zijn, wanneer ten volle ernst gemaakt wordt met de realiteit van het sterven. „Erste Bedingung für ein Fortleben nach dem Tode ist der Tod selbst", zegt SCHELER. 3) Wat HANSELMANN zegt ten aanzien van het oud-worden geldt zeker niet minder van het sterven-moeten: „Wisse es und versuche, mutig zu sein im Erkennen und im Bekenntnis dieser Tatsache." 4)

Wij gewaagden reeds van de middeleeuwse dodendansen, die met onverbloemde eerlijkheid getuigenis afleggen van het besef en de erkenning van aller mensen sterfelijkheid. Hoezeer deze erkenning in onze tijd is overgegaan in verdringing, is bekend en zal ons nog bezig houden. Wij moeten op deze plaats vaststellen, dat in de creatuurlijke volmaaktheid zeker ook begrepen is het weten en de aanvaarding van het creatuur-zijn en dus van het sterven. „Wir würden eine rechte Gemeinde Jesu werden, wenn unter uns ein groszer Sterbensernst eintreten möchte, der jeden Tag seines Lebens Vergänglichkeit bedenkt", zegt BEZZEL, die ons in het bizonder wijst op de boodschap van het kerkhof: „Hier, Mensch, hier lerne, was du bist!" 5)

---

1) LORD RAGLAN: Death and Rebirth (1945).
2) P. ALTHAUS: Die letzten Dinge, S. 31.
3) M. SCHELER: Schr. aus dem Nachlasz, S. 32.
4) H. HANSELMANN: Das Sterben vor dem Tode (1940), S. 9.
5) „Sterbensnot und Sterbenstrost", bloemlezing uit het werk van H. BEZZEL, samengesteld door J. RUPRECHT, S. 74.

2. Wij moeten nog een stap verder gaan. Hoewel wij reeds met het begrip aanvaarding meer bedoelen dan een machteloze en willoze berusting, moeten wij ons toch nog positiever uitdrukken en spreken van de *bereidheid* tot het sterven. In de aanvaarding op zichzelf kan nog een zekere krampachtigheid en bitterheid besloten liggen; er is een aanvaarding onder protest, een aanvaarding als onvoorwaardelijke capitulatie, nadat alle verzet gebroken is.

Maar bereidheid is geen gevolg van verzet, doch van gehoorzaamheid en ootmoed. Ook het sterven moet geschieden in gehoorzaamheid aan de wil van God, die ons schiep, en in een ootmoedig buigen onder Zijn scheppings-orde.

Een specimen van waarachtige bereidheid vinden wij in het sterven van de innig vrome moeder van GOETHE. Wij lezen hoe zij op de morgen van haar sterfdag een uitnodiging ontvangt voor een bezoek bij vrienden en dan laat antwoorden: „Frau Rat könne nicht kommen, denn sie müsse alleweile sterben". ALBRECHT GOES, die dit voorval memoreert in zijn fijnzinnig boekje „Unsere letzte Stunde", zegt, dunkt ons, niet genoeg wanneer hij hier spreekt van „Gelassenheit". [1]) Wij vinden hier gehoorzaamheid en ootmoed beide.

Zien wij echter deze bereidheid overgaan in verlangen, horen wij JOH. SEB. BACH zingen: „Komm, du süsze Todesstunde", „Ich freue mich auf meinen Tod", „Schlage doch, gewünschte Stunde", dan bestaat het gevaar van vermenging van levende vroomheid — gelijk die van Paulus in Fil. 1 : 23 — en levens- (en stervens-)vreemde sentimentaliteit. Hoeveel zuiverder klinkt het dan en hoeveel liever zingen wij hem na: „Gottes Zeit ist die allerbeste Zeit".

3. Maar ook de bereidheid op zichzelf kan nog aan het wezenlijke van het rechte sterven voorbijgaan. Zij kan immers ook voortspruiten uit een afkeer van het leven, uit het besef, dat het leven alle glans en waarde verloren heeft. En dat is juist daar het geval, waar de gemeenschap met God en de daarin gegeven belofte verloren ging. Maar waar de heerlijkheid van het leven op het allerdiepst ervaren wordt, juist omdat het in dankbaarheid uit Gods hand ontvangen wordt, en in gemeenschap met God, in liefde tot God, in dienst aan God en tot eer van God geleefd wordt, daar kan eerst van de waarachtige stervensbereidheid gesproken worden, omdat dan niet alleen het leven, maar ook het sterven plaats vindt in *overgave* en *geloof*.

De zuiverste expressie daarvan is wel het „Vader, in Uwe handen beveel Ik mijn geest". Waar het leven in ongebroken Godsgemeenschap wordt geleefd, daar kan het sterven deze gemeenschap niet beëindigen, en daar wordt ook het sterven tot „Gottesdienst" (ALTHAUS) in een ongeschokt vertrouwen op de blijvende nabijheid van de levenscheppende God.

4. Waar zo het rechte sterven gezien moet worden als een sterven in aanvaarding en bereidheid, in gehoorzaamheid en ootmoed, in overgave en geloof, daar komt wel heel sterk „der personhafte Charakter des menschlichen Sterbens" (THIELICKE) aan het licht. Wij mogen zeggen, dat het door God gewilde sterven *persoonlijk* en *bewust* moet worden beleefd, ja als persoonlijke daad

[1]) A. GOES: a.a.O., S. 21 f.

moet worden verricht. Het sterven, zegt ALTHAUS, moeten wij niet alleen „erleiden", maar ook „selbst tun". [1])

Wij kennen de smart van RILKE over de ont-persoonlijking van het sterven, die spreekt uit de bede van het „Stundenbuch":

„O Herr, gib jedem seinen eignen Tod,
Das Sterben, das aus jenem Leben geht,
darin er Liebe hatte, Sinn und Not",

en uit zijn verzuchting in „Malte Laurids Brigge": „Wer gibt heute noch etwas für einen gut ausgearbeiteten Tod? Niemand. Der Wunsch, einen eigenen Tod zu haben, wird immer seltener. Eine Weile noch, und er wird eben so selten sein wie ein eigenes Leben. Gott, das ist alles da. Man kommt, man findet ein Leben, fertig, man hat es nur anzuziehen. Man will gehen oder man ist dazu gezwungen: nun, keine Anstrengung: voilà votre mort, monsieur." [2])

Is sterven het meest persoonlijke, dan is het ook het meest „een-zame" gebeuren. Wanneer HAITJEMA er grote nadruk op legt, dat het „ik" de enkele voor God is, die daardoor juist uit de „Ich-einsamkeit" van het monologisch idealisme is bevrijd en „volstrekt gebonden werd aan den grooten Gij, en Diens Woord en wil", dan moet hij tegelijkertijd uitspreken: „...toch zal een mensch, met het oog op den medemensch, volstrekt eenzaam moeten durven worden: enkeling tegenover God... God is het ware Gij van het ik — daarop wijst ons het sterven, de grootste eenzaamheid." [3])

En LUTHER getuigt van deze eenzaamheid in zijn bekende Vastenpreek van 1522: „Wir sind allesamt zum Tod gefordert. Und wird keiner für den anderen sterben, sondern ein jeglicher in eigener Person musz geharnischt und gerüstet sein für sich selbst, mit dem Teufel und dem Tode zu kämpfen... Ich werde dann nicht bei dir sein noch du bei mir."

„Want de dood, zegt RÜSSEL, is de grens voor het massa-karakter van het leven; van een massa-dood kunnen wij alleen statistisch spreken, maar niet uit existentieel oogpunt, want sterven moet ieder alleen, in eenzaamheid. Het laatste antwoord, dat het aardsche leven op het raadsel der eenzaamheid kan geven, is de dood." [4])

Inderdaad: alleen dit kan de zin van onze ware eenzaamheid zijn, dat wij geheel en al voor God alleen en alleen voor God staan. Maar, dan ook „voor God"! „Wien heb ik nevens U in de hemel? Nevens U begeer ik niets op aarde" (Ps. 73 : 25). Wanneer het sterven ons in de volstrekte eenzaamheid leidt, „und alles schweigt gegen uns" (H. BEZZEL), dan spreekt alleen God. Maar, dan „spreekt" God ook werkelijk. En ons antwoord kan niet anders zijn dan de lofzang.

5. Want in zijn hoogste en zuiverste vorm mogen wij het natuurlijke sterven zien als *lofprijzing Gods*. „De Heer heeft gegeven, de Heer heeft genomen, de naam des Heren zij geloofd", zegt Job (1 : 21), weliswaar niet

---

[1]) P. ALTHAUS: Die letzten Dinge, S. 85.
[2]) Over de ont-persoonlijking van het sterven zie beneden, blz. 338 vlgg.
[3]) TH. L. HAITJEMA: a.w., blz. 21; naast het sterven noemt. H. hier ook het gebed.
[4]) H. W. RÜSSEL: De ware eenzaamheid (1946), blz. 27 vlg.

met het oog op zijn eigen sterven, maar toch in die geloofshouding, die ook aan het rechte sterven inhaerent moet zijn.

Over het sterven als lofprijzing hoorden wij ALTHAUS reeds spreken [1]) en wij halen ook hier een woord van hem aan: „Willig Sterben heiszt: Gott als Gott anerkennen, ihn ehren als den, der allein Unsterblichkeit hat... Wir sterben Gott zu Ehren. Das gilt vollends insofern, als Gott durch unseren Glauben gepriesen sein will und nichts so den Glauben von uns fordert wie das Sterben... Wir dürfen Gott mit unserem Tode preisen." Wel hebben deze woorden betrekking op het sterven in Christus, maar, zo zegt ALTHAUS, hoewel wij op deze wijze niet als zondaren, maar eerst uit genade kunnen sterven, komt daarin toch „das 'ursprüngliche' Verhältnis Gottes zum Menschen" weer aan het licht. Zo is er een „Gottesdienst des Sterbens", die tot het creatuurlijke leven behoort. [2])

En met HEIM mogen wij zeggen: „Wären wir unmittelbar in Gott, so würden wir den Tod freudig wie ein Fest begrüszen." [3])

Wij dienen echter wel te bedenken, dat de grootste voorzichtigheid geboden is, wanneer wij het sterven van een mens zouden willen beoordelen naar de reële situatie op het „sterfbed". Ten onrechte wordt in de praktijk van het geloofsleven een onevenredig grote aandacht geschonken aan het stervensuur. Het antwoord op de vraag of een mens „in vrede" is heengegaan schijnt dikwijls af te hangen van zijn woorden en gemoedstoestand in de laatste ogenblikken. Daardoor worden zowel de pastorale bewogenheid als de liefderijke bezorgdheid op een nodeloos zware proef gesteld. Een beter inzicht in de fysiologische en psychologische aspecten van het sterven kan ons daarvoor behoeden. Slechts zelden sterven mensen in die volle helderheid van bewustzijn, die zij tijdens het leven bezaten. De meesten sterven zelfs bewusteloos. Het is zeer de vraag in hoeverre er in die gevallen, waarin wij duidelijk een „doodsstrijd" of een sterven „in vrede" menen te zien, ook werkelijk van strijd of vrede sprake is. Hier zijn de fysiologische factoren van grote betekenis. Menige doodsstrijd is enkel een gevolg van de weerstand van het nog sterke hart tegen het stervend organisme en de weigerende levensfuncties. En met „vrede" mag niet gelijkgesteld worden de met hulp van de morfinespuit bedwongen strijd, noch het verschijnsel van de euforie, het gevoel van welbehagen, vaak begeleid door gehoors- en gezichtshallucinaties, dat zich voordoet op de drempel der bewusteloosheid. Wie kennis heeft van de abnormale bewustzijnstoestanden van stervenden, zal zich niet verontrusten over een wilde opstandigheid of een zware „doodsstrijd" van de vrome, noch zich verbazen of verblijden over het „vredig" uiteinde van de goddeloze. [4])

Wat wij hierboven over het rechte, Gode welgevallige sterven hebben gezegd, mag dus alleen maar gelden, zolang een mens over voldoende en normaal bewustzijn beschikt. Daarom is het ziekbed, dat een sterfbed worden *kan* of met zekerheid worden *zal*, veel belangrijker — ook pastoraal! — dan het ziekbed, dat reeds tot sterfbed geworden *is*.

Maar dan moeten wij ook nog één stap verder teruggaan en al het gezegde uitstrekken over heel het leven. Dan zal de mens in zijn ganse leven het licht van het rechte sterven moeten zoeken, ja het leven zelf als een sterven moeten zien. Op dit punt reiken PLATO en het Christendom elkaar de hand.

En ook dan is er nog geen zekerheid, dat het sterven gemakkelijk zal zijn. Ook dan

---

1) Zie boven, blz. 308.

2) P. ALTHAUS: a.a.O., S. 83 f.

3) K. HEIM: Jesus der Weltvollender (1937), S. 14.

4) J. WEIDENMANN: Fürchte dich nicht (1944), S. 29—48.
E. ZELLWEGER: Was wissen wir vom ewigen Leben? (1947), S. 16—25.
R. W. MACKENNA: The Adventure of Death (1916).
E. KÜNDIG: Les maladies et la Mort (1857).

is er nog voldoende aanleiding ons de woorden te herinneren, die MATTHIAS CLAUDIUS sprak op zijn sterfbed: „Nun habe ich mich siebzig Jahre auf das Sterben gerüstet, und nun es jetzt kommt, wird es doch so schwer." Bij alles wat er te zeggen valt over het rechte, natuurlijke sterven, verliezen wij nimmer de volstrekte ernst, het beslissend karakter, de eenzaamheid, het verbreken van alle menselijke banden, uit het oog.

En wij mogen ook niet vergeten, dat wij over de vrede van het ware sterven nimmer anders kunnen spreken dan van de spanning van onze eigen existentie uit, de spanning van het „justus simul peccator", van het geloof in Christus. Wij kennen het rechte sterven niet. Wat wij ervan verstaan en aarzelend en voorzichtig durven zeggen, danken wij aan het geloof in Christus, in Wie niet alleen de creatuurlijke volmaaktheid is hersteld, maar ook het opstandingsleven zelf is geopenbaard en geschonken.

C. DE MENS IN DE ZONDE

1. ZONDE EN DOOD

Over de geschapen mens en zijn „natuurlijke" toestand hebben wij gesproken. Maar wij waren ons ervan bewust, dat wij dat niet konden doen van de gegeven werkelijkheid uit, doch slechts krachtens de openbaring van onze bestemming en van de ware Godsverhouding in Christus.

Onze werkelijkheid is anders. Wij bezitten in de actualiteit van ons zijn-in-de-wereld niet de onmiddellijke verzekerdheid van onze bestemming tot het Koninkrijk Gods. Wij missen de rechte verhouding tot God en tot de naaste, de justitia originalis. En daarmee ontberen wij de Godsgemeenschap, het kennen van God en de liefde tot God, de gerechtigheid, het dienen van God en de naaste in gehoorzaamheid en verantwoordelijkheid, het leven, het ongebroken vertrouwen in het deelhebben aan het eeuwige leven, de natuurlijke onsterfelijkheid en het rechte sterven. Door de zonde hebben leven en sterven beide een andere gedaante, een ander gezicht gekregen. Daarover moeten wij thans handelen.

Wij hebben in ons anthropologisch gedeelte reeds uiteengezet, hoe de zonde hierin bestaat, dat de mens, die geschapen werd met de opdracht om op creatuurlijke wijze aan zijn bestemming tot het beeld Gods te beantwoorden en zo als creatuur in de gerichtheid op het beeld Gods te leven, eigenmachtig en opstandig de grenzen der creatuurlijkheid ontkent en verbreekt, „als God" wil zijn, zich stelt tegenover God en zich afwendt van de door God gegeven bestemming en dus van het Koninkrijk Gods, en daarmee de zin van zijn leven als schepsel Gods verliest. Wat wij daarover schreven moge nog eenmaal worden samengavat met de woorden van THURNEYSEN: wij zijn van God gescheiden, „nicht nur durch die Grenze der Schöpfung, sondern durch die noch viel strengere Grenze unseres Abfalles von Gott. Zwischen uns und Gott steht nicht nur der Akt der Schöpfung, jener Akt, der uns ebensosehr mit Gott verbindet, wie er uns von Gott abhebt, sondern zwischen Gott und uns steht das finstere Rätsel unserer Sünde, durch die wir Gottes Schöpfung und damit unsere Verbundenheit mit Gott zerstört haben. Die Verderbnis der Sünde besteht darin, dasz der Mensch, der dazu bestimmt war, Gott zu erkennen und mit Gott umzugehen, diese seine Bestimmung nicht mehr erfüllt." [1]

Na wat wij reeds over de mens als zondaar hebben gezegd, gaat het thans in het bizonder om de vraag, wat dit betekent ten aanzien van leven en dood,

[1] E. THURNEYSEN: a.a.O., S. 55.

sterven en onsterfelijkheid. Volgen wij het bijbels getuigenis en het kerkelijk belijden, dan vinden wij telkens de „unzweideutige Relation zwischen der Sünde und dem Tod". [1]) Maar wij moeten ons daarbij voor misverstand hoeden.

Het belangrijkste misverstand bestaat hierin, dat men de dood, die onmiddellijk met de zonde verbonden is, gelijkstelt met het sterven. Wij volstaan met een enkel voorbeeld van deze traditionele opvatting: „En zie nu, tengevolge van den zondeval moet dat heerlijke, koninklijke lichaam tot zijn eersten, nietigen aanvang terugkeren: het valt door de ontbinding uiteen en wordt wat het eens was: stof, ongevormd, arm, wegstuivend stof." [2])

Nu staat het inderdaad vast, dat de Bijbel herhaaldelijk spreekt van een sterven, dat als goddelijke straf volgt op de zonde. Wij behoeven slechts te wijzen op Gen. 20 : 3, 7; 38 : 7, 10; 42 : 20; Lev. 10 : 2; 22 : 9; Num. 17 : 10; 27 : 3; Hand. 5 : 5, 10; 12 : 23; enz. Betreft het hier incidentele en concrete zonden en overtredingen, ook wanneer er sprake is van een zondig leven, een zondige habitus, een leven in goddeloosheid en ongerechtigheid, wordt het sterven als straf of als noodwendig gevolg aangekondigd. God zegt tot de goddeloze: „Gij zult zeker sterven" en hij zal „in zijn eigen ongerechtigheid sterven". „De ziel, die zondigt, die zal sterven" (Ez. 3 : 18 vlgg.; 18 : 4 vlgg.; 33 : 8 vlgg.). Een mens sterft „omdat de tucht hem ontbreekt" (Spr. 5 : 23), „de dwazen sterven door gebrek aan verstand" (Spr. 10 : 21), „die terechtwijzing haat, zal sterven" (Spr. 15 : 10), „wie niet let op zijn wandel zal sterven" (Spr. 19 : 16). Zie ook Lc. 13 : 1—5.

Er is echter een opmerkelijk verschil: terwijl het sterven, dat als straf volgt op een bepaalde, incidentele zonde, onmiddellijk of zeer spoedig intreedt, in een aanwijsbaar verband met de begane overtreding, draagt de aanzegging aan de goddelozen een algemeen karakter en is de uitvoering der bedreiging in vele gevallen niet gemakkelijk aan te tonen. Dat de goddelozen niet aanwijsbaar ten gevolge van hun zondig leven sterven, dat zij integendeel blijven voortleven, je zelfs voorspoed genieten, stelt het geloof van de vrome op een zware proef (zie vooral Ps. 73). En de vragen, die hierdoor worden opgeroepen, kunnen slechts daarin hun antwoord vinden, dat het begrip „sterven" een andere en diepere zin krijgt. Het kan niet alleen betrekking hebben op het moment van het levenseinde. Dan zou met de aankondiging, dat de goddeloze eenmaal zijn leven moet beëindigen, niets bizonders gezegd zijn, want ditzelfde lot moet ook de vrome ondergaan. Dan zou ook de herhaalde verzekering, dat de mens, die in gehoorzaamheid en gerechtigheid en onder de hoede Gods leeft, niet zal sterven, geen zin hebben, want zijn levenseinde is onontkoombaar. En toch weet de gelovige: „Ik zal niet sterven, maar leven" (Ps. 118 : 17), „Wij sterven niet" (Hab. 1 : 12).

Het is duidelijk, dat het hier niet gaat om de feitelijkheid van het moment van het sterven als het levenseinde, maar veeleer om de aard en de wijze van het sterven. Er kan gedacht zijn aan een voortijdig, onverwacht sterven (Job 20 : 5 vlg.; 36 : 12 vlgg.; Ps. 55 : 24), een ellendig en rampzalig omkomen in

[1]) E. BRUNNER: Dogmatik II, S. 149.
[2]) J. J. KNAP: Opstanding en eeuwig leven, blz. 3.

verschrikkingen (Ps. 37 : 28; Spr. 2 : 22; Jes. 1 : 28; Ez. 6 : 12; 14 : 13), in kinderloosheid en zonder nagedachtenis (Job 18 : 19; Ps. 34 : 17) of zonder begrafenis (1 Kon. 14 : 11; 16 : 4; Jer. 16 : 4; 25 : 33; Ez. 29 : 5).

Maar wanneer een mens moet leven in het vooruitzicht op en onder de dreiging van zulk een sterven, dan drukt dit een zodanig stempel op zijn ganse bestaan, dat dit bestaan door het begrip „sterven" wordt gekwalificeerd, dat de duisternis van dit sterven zich uitbreidt over het gehele leven. „Sterven" wordt dan een aanduiding van een bepaalde wijze van leven, die de naam „leven" niet meer kan dragen en daaraan juist lijnrecht tegenovergesteld is. Zo staan leven en sterven tegenover elkaar in een tegenstelling, die veel meer betekent dan alleen die tussen leven en niet-meer-leven: het gaat om de tegenstelling tussen levenszekerheid en levensonzekerheid, tussen vrede en onvrede, tussen heil en onheil, tussen veiligheid en rampspoed. En ook wanneer dit verschil in het leven van vromen en goddelozen niet onmiddellijk waarneembaar is, daar vertrouwt het geloof, dat het toch eenmaal openbaar zal worden (Ps. 73!).

Maar nogmaals: ook de vrome, die leeft in de volle levenszekerheid, moet toch eenmaal sterven. Doch dit sterven wordt als het normale en natuurlijke sterven uitdrukkelijk onderscheiden van dat van de goddeloze, de dwaas, de boosdoener. De ondergang der Korachieten, die „verzwolgen" worden in de aarde, wordt gesteld tegenover het sterven „zoals ieder mens sterft" (Num. 16 : 29, 30); de bede van Num. 23 : 10: „Sterve ik zelf de dood der oprechten en zij mijn einde daaraan gelijk!" geldt zeker voor iedere gelovige in Israël. Het is het sterven „in vrede" (Gen. 15 : 15) „in hoge ouderdom" en „van het leven verzadigd" (Gen. 15 : 15; 25 : 8; cf Ex. 23 : 26). Het sterven van de goddelozen daarentegen is rampzalig en katastrofaal. Zij worden „verdelgd", „verslagen", „verteerd", „vernietigd", „uitgeroeid".

Er is dus geen sprake van, dat het sterven als zodanig met de zonde in verband wordt gebracht. Maar wèl voert de zonde tot een wijze van sterven, die zozeer tot een bedreiging en een verschrikking wordt, dat het menselijk bestaan in de levensonzekerheid, praegnanter gezegd: in de dood komt te verkeren.

Moeten wij dus enerzijds met het reeds eerder geciteerde woord van KÖHLER zeggen: „Das AT weisz nichts davon, dasz der Tod des Menschen Strafe und Bruch der ursprünglichen Ordnung Gottes ist", [1]) anderzijds heeft Paulus de boodschap van het O.T. stellig niet verkeerd verstaan, wanneer hij daaraan het getuigenis ontleent, dat „door de zonde de dood" in de wereld is binnengekomen en dat „het loon, dat de zonde geeft, de dood is" (Rom. 5 : 12; 6 : 23). Het is duidelijk, dat in het ene geval met het begrip „dood" iets anders wordt bedoeld dan in het andere. Waar de „dood" het sterven als levenseinde betekent, daar vinden wij in het O.T. geen aanwijzingen, die Paulus' opvatting zouden rechtvaardigen. Wordt echter met „dood" de ondergang, het verderf, het onheil bij uitstek bedoeld, dan is, zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament de onmiddellijke samenhang met de zonde evident.

---

1) L. KÖHLER: Theologie des A.T., S. 135.

Met onze verwijzing naar Paulus betraden wij reeds het terrein van het N.T. En hoewel vooral Paulus zich intensief bezighoudt met de beklemmende werkelijkheid van zonde en dood, bieden toch ook de Evangeliën belangrijke aanwijzingen, dat niet het sterven, maar wel de dood in verband met de zonde wordt gebracht. Een merkwaardige tekst is bijv. Mc. 7 : 10 (Mt. 15 : 4), waar het vijfde gebod wordt aangehaald met de toevoeging: „Wie vader of moeder vervloekt zal de dood sterven". Nu vinden wij deze woorden niet in de oudtestamentische tekst, waar wij lezen: „opdat uw dagen verlengd worden (en het u wèl ga, Dt. 5 : 16) in het land, dat de Heer, uw God, u geven zal". Wanneer wij nu mogen aannemen, dat Jezus hetzelfde bedoelt te zeggen, dan heeft ook voor Hem de uitdrukking „de dood sterven" betekend, dat de dagen niet „verlengd worden", dat het niet „wèl gaat", en dat wil dus niet zeggen, dat het sterven onmiddellijk intreedt, maar dat het leven onder de heerschappij van de dood komt te staan.

Wij wijzen ook op Lc. 13 : 1—5, waar wel wordt gezegd, dat niemand aan het lot van de gedode slachtoffers zal kunnen ontkomen, maar daarmee is allerminst 's mensen sterfelijkheid bedoeld. Uitdrukkelijk wordt gezegd, dat allen, die zich niet bekeren, „evenzo" zullen „omkomen". Wie zich wèl bekeert, zal voor een rampzalige dood gespaard blijven, maar dat hij nimmer zal sterven, is een gedachte, die wij noch hier, noch elders in de Evangeliën vinden.

Bizonder duidelijk komt de typisch bijbelse zin van het begrip „dood" aan het licht in Lc. 15 : 24, 32: de verloren zoon „was dood en is weder levend geworden". Men doet aan de betekenis van deze woorden geen recht, wanneer men ze met JÜLICHER „offenbar hyperbolisch oder bildlich" noemt. 1) Te gemakkelijk maakt men zich van de bedoeling van het begrip „dood" af door te spreken van „geestelijk" dood, dood in religieus-ethische zin, enz. Hetzelfde geschiedt ook dikwijls ten aanzien van Mt. 8 : 22 (Lc. 9 : 60): „Laat de doden hun doden begraven". Willen wij de diepte, die met het woord „dood" wordt uitgedrukt, peilen, dan zullen wij de uitdrukkingen van Jezus niet los mogen zien van die van het O.T. en van Paulus en Johannes.

Voor Paulus heeft het begrip „dood" een zeer reële en concrete zin, die wij niet kunnen reduceren tot beeldspraak of hyperbool. Dat de zonde de dood met zich meebrengt, betekent waarlijk, dat „de dood als koning is gaan heersen" (Rom. 5 : 17), dat zij, die van de zonde verlost zijn, genoemd mogen worden: „Mensen, die dood zijn geweest, maar thans leven" (Rom. 6 : 13), omdat zij „slaven van de zonde tot de dood" waren (Rom. 6 : 16) en dood waren in hun zonden (Ef. 2 : 1, 5; Col. 2 : 13). Wanneer het „einde" (τελος), het „loon" van de zonde de dood is, dan bevindt het ganse bestaan zich reeds nu zozeer in de greep van de dood, dat Paulus kan zeggen, dat zijn dood reeds is „bewerkt" (Rom. 7 : 13). Zo kunnen mensen dus „levend dood" zijn (1 Tim. 5 : 6), en geldt ten volle de aansporing „Sta op uit de doden" (Ef. 5 : 14). Hoezeer voor Paulus de dood en het dood-zijn ten volle realiteit zijn, zal nog duidelijk blijken, wanneer wij over de dood van Christus en het leven in en met Christus spreken.

---

1) A. JÜLICHER: Die Gleichnisreden Jesu II (1910), S. 352.

Ook Johannes bedoelt het meer dan zinnebeeldig, wanneer hij spreekt van het „overgaan uit de dood in het leven" en van het „blijven in de dood" (Joh. 5 : 24; 1 Joh. 3 : 14). En zeer duidelijk blijkt dit, wanneer in 5 : 25 de in de zonde levende mensen zonder meer „de doden" worden genoemd. Tenslotte valt ook nog te wijzen op Hebr. 2 : 15 en Jac. 1 : 15; 2 : 26.

Er is inderdaad een „unzweideutige Relation" tussen zonde en dood. Wij moesten er echter tegen waarschuwen het begrip van de dood gelijk te stellen met dat van het sterven. De dood heeft een geheel andere, diepere en meer existentiële zin dan het sterven, zoals wij nog nader zullen zien.

En toch kunnen wij met deze onderscheiding tussen dood en sterven niet volstaan. Want, hoezeer ook de dood in zijn correlatie met de zonde moet worden onderscheiden van het sterven, toch is het niet zonder zin, dat het christelijk geloof steeds een onmiddellijk verband heeft gezien tussen dood en sterven, tussen dood en sterfelijkheid. Wanneer wij hierboven van een misverstand spraken, dan is dit misverstand hierin gelegen, dat men het feit van de sterfelijkheid als zodanig ziet als het gevolg van de zonde, m.a.w. dat de dood zich zou voltrekken in het sterven als de beëindiging van het leven zonder meer. Deze gedachte nu moeten wij met beslistheid afwijzen.

De opvatting, dat de sterfelijkheid van de mens niet tot de scheppingsorde behoort, maar een gevolg is van de zondeval, vindt haar bijbelse fundering in de eerste plaats in *Gen. 3*. Wanneer wij echter vasthouden aan de overtuiging, dat de Bijbel uitgaat van de natuurlijke sterfelijkheid van de mens, dan is het duidelijk, dat wij de traditionele interpretatie van Gen. 3 niet kunnen handhaven.

Wij moeten allereerst vragen naar de betekenis van de bedreiging in Gen. 2 : 17: „ten dage, dat gij daarvan eet, zult gij voorzeker sterven." Zouden wij ons aan de letterlijke zin van het „ten dage" en van het „sterven" moeten houden, dan hadden wij slechts te constateren, dat de bedreiging niet werd uitgevoerd, hetzij omdat zij slechts een ijdele bedreiging was (EERDMANS), hetzij omdat God tóch nog een zekere lankmoedigheid heeft betoond (JANSEN, BAVINCK e.a.). Wij moeten echter opmerken, dat in het ene geval een stellige uitspraak van God wordt gedevalueerd op een wijze, die geheel in strijd is met onwrikbaarheid, die de Bijbel aan het Woord van God toekent en waarvan overal elders wordt getuigd, en dat in het tweede geval toch zeker melding zou zijn gemaakt van de zeer bizondere genade, die God bewees door de uitvoering van zijn bedreiging na te laten, althans op te schorten (cf 2 Kon. 20 : 1 vlgg.).

Het ligt daarom voor de hand de vraag te stellen, of wij aan de letterlijke opvatting van het „ten dage" en van het „sterven" moeten vasthouden. VRIEZEN, die de gangbare betekenis van het begrip „sterven" handhaaft en 's mensen sterfelijkheid ziet als het gevolg van de ongehoorzaamheid, wijst op een ruimere betekenis van het „ten dage": het moet hier opgevat worden als „wanneer", zodat het sterven wel het onontkoombare gevolg van de zonde is, maar er niet onmiddellijk op behoeft te volgen. [1]) Wij menen, dat deze ruimere interpretatie niet ongeoorloofd is en zelfs noodzakelijk wanneer met het „sterven" inderdaad het levenseinde wordt bedoeld. Ook 3 : 3 laat deze interpretatie toe.

De vraag is echter of de betekenis van het begrip „sterven" hier werkelijk beperkt blijft tot de beëindiging van het leven. Is het niet mogelijk, dat dit begrip een inhoud heeft, die ons niet in conflict behoeft te brengen met de letterlijke betekenis van het „ten dage", noch met de opvatting van de natuurlijke sterfelijkheid? Wij menen, dat OBBINK gelijk heeft, wanneer hij de uitvoering van de goddelijke bedreiging reeds voltrokken ziet in de verwijdering uit de nabijheid van de levensboom. „Being driven away from that tree is: death, living in its vicinity means: life." [2]) Wij hechten ook hier

1) TH. C. VRIEZEN: a.w., blz. 188.
2) H. TH. OBBINK: a.w., blz. 119.

grote waarde aan de exegese van DE BOER en diens opvatting van het „levensgeboomte". Bestaat nu de straf voor 's mensen ongehoorzaamheid in de verdrijving uit de Hof met het levensgeboomte, dan moet de mens dus ook het ongestoorde genot van het leven, de levenskracht, de gezondheid, het lange en gelukkige leven ontberen, en wordt hij gesteld onder de dreiging van een ontijdige dood, armoede, smaad en onvrede. „De straffen betreffen de hoedanigheid van het verdere leven... Het steeds dreigende gevaar van een ontijdigen dood is als een essentieel deel der straf gevoeld." 1) En zo wil DE BOER aantonen, „dat ons verhaal niet handelt over den dood aan het einde van een 'normaal' leven — in O.T.ische taal uitgedrukt: de volheid van het getal der jaren, oud en der dagen zat —, maar over het verdere leven buiten den hof, een leven vol smart en gevaar, met een steeds dreigende ontijdige sterfkans." 2)

Ook EICHRODT, die weliswaar enige voorzichtigheid in acht neemt, aangezien de vraag naar het sterven als gevolg van de zonde „mit bewuszter Absicht vieldeutig behandelt" wordt — men kan immers de goddelijke bedreiging zo opvatten „als ob der Tod die unmittelbare Folge des Essens der Frucht sei, ohne die andere Möglichkeit eines Verkauftseins unter die Macht des Todes auszuschlieszen" — komt toch tot de conclusie: „So ist es in der Tat nicht die einfache Tatsache des Sterbens, die hier als Strafe der Sünde proklamiert wird, sondern die Versklavung des ganzen Lebens unter die feindlichen Todesgewalten von Leid, Schmerz, Mühsal, Kampf, durch die es vor der Zeit aufgerieben wird." En hij voegt hieraan toe, dat wij ook elders nergens een uitspraak vinden, „die den Tod an sich als Strafe der Sünde betrachtet." 3)

Zo moet dus de traditionele interpretatie van Gen. 3, die in het O.T. nog niet aan het woord blijkt te komen, zich vooral op Paulus beroepen. De vraag is echter, of men hiermee aan de opvattingen van Paulus geheel recht doet. STAUFFER, die wij reeds over de geschapen mens hoorden zeggen: „Ja, sogar die Aphtharsia war ihm ursprünglich zugedacht", beantwoordt deze vraag bevestigend: met betrekking tot de uitspraak van Wijsh. Sal. 2 : 23, dat God de mens schiep tot onsterfelijkheid, zegt STAUFFER: „So hat die Apokalyptik und nicht anders hat Paulus die Urgeschichte verstanden." 4) En dat de dood, die tengevolge van de zondeval is gaan heersen, gelijkstaat met de „Not des Sterbenmüssens", vindt STAUFFER in Rom. 7 : 24; 8 : 21 vlgg.; 1 Kor. 15 : 21 vlg., 49; Gal. 4 : 9; Fil. 2 : 7 uitgedrukt. 5) STAUFFER heeft gelijk, wanneer de volle nadruk gelegd wordt op de „Not", maar wanneer hij meent, dat deze nood in het sterven-moeten op zichzelf gelegen is, moeten wij betwijfelen of hij aan Paulus' bedoelingen wel geheel recht doet.

Wanneer wij enerzijds aandacht schenken aan Paulus' verwantschap met het Jodendom, dan is er zeker reden zijn uitspraken in die zin uit te leggen, dat 's mensen sterfelijkheid haar oorsprong vindt in de zonde. Inderdaad lezen wij in Wijsh. Sal.: „Denn Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit geschaffen und ihn zum Bilde seines eigenen Wesens gemacht. Durch den Neid des Teufels aber kam der Tod in die Welt" (2 : 23, 24). En in Jez. Sir.: „Von einer Frau stammt die Anfang der Sünde her, und um ihretwillen sterben wir alle" (25 : 24). En in IV Ezra: „Du hauchtest ihm den Odem des Lebens ein, dasz er vor dir lebendig ward. Dann führtest du ihn ins Paradies, das deine Rechte gepflanzt hatte, ehe die Erde ward, und legtest ihm ein einziges Gebot auf; er aber übertrat es. Allsobald verordnetest du über ihn den Tod, wie über seine Nachkommen" (3 : 5—7). 6) Ongetwijfeld was deze opvatting aan Paulus bekend en vertrouwd.

Zien wij echter anderzijds, hoe diep Paulus geworteld is in de oud-testamentische geloofs- en gedachtenwereld, dan moet hij toch wel diep doordrongen zijn geweest van dat sterke creatuur-besef, dat voor de oud-testamentische vroomheid zo typerend is, en dat ten volle vrede had met de in Gods wil gegronde sterfelijkheid. Wij moeten bovendien

---

1) P. A. H. DE BOER: a.w., blz. 12.
2) ibid. blz. 15.
3) W. EICHRODT: a.a.O., III, S. 96 f.
4) E. STAUFFER: a.a.O., S. 43.
5) ibid. S. 54.
6) Vertalingen van E. KAUTZSCH: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A.T. (1900).

betwijfelen of een woord als het zo juist aangehaalde van Wijsh. Sal. inderdaad leert, dat de oorspronkelijke aphtharsia de sterfelijkheid uitsluit. Wanneer wij daar lezen, dat door de duivel de dood in de wereld is gekomen, volgen de woorden: „es erfahren ihn aber die, welche jenem angehören". En dan gaat de schrijver voort: „Der Gerechte Seelen aber sind in Gottes Hand, und keine Qual kann sie berühren. Nach dem Wahne der Unverständigen scheinen sie tot zu sein, und ihre Dahingang wird für ein Unglück gehalten und ihre Weggang von uns für einen Untergang; aber sie sind im Frieden. Denn wenn sie auch nach der Anschauung der Menschen gestraft wurden, so war doch ihre Hoffnung ganz vom Unsterblichkeitsglauben erfüllt" (3 : 1—4). Hier worden wel zeer duidelijk dood en sterven onderscheiden. Wel brengt de duivel de dood voor de bozen, maar de rechtvaardigen, die evenzeer moeten sterven, worden door de dood niet getroffen. Niet het sterven, maar de dood doet de oorspronkelijke aphtharsia te niet. Zouden wij Paulus' uitspraken in Rom. 5 niet in het licht van deze opvatting mogen interpreteren?

Een geheel eigen en eigenaardige opvatting vinden wij bij BARTH. Zij vloeit onmiddellijk voort uit zijn opvatting van de levensboom, waarop wij reeds wezen. Ook BARTH legt een direct verband tussen 's mensen zonde en zijn sterfelijkheid: God verwijdert de ongehoorzame mens uit de nabijheid van de levensboom, opdat hij zijn handen niet zal uitstrekken naar de vrucht, die hem de onsterfelijkheid zou verlenen. Maar in de motivering van dit goddelijk handelen wijkt BARTH van alle gangbare opvattingen af: de verwijdering uit het paradijs is niet in de eerste plaats bedoeld als straf, het stervenmoeten is geen vloek, maar juist omdat de onsterfelijkheid voor de zondige mens verderfelijk zou zijn en God hem voor deze verschrikking wil behoeden, *mag* de mens sterven. „Eben das, womit er von Gott gestraft wird, ist jetzt, in der abnormalen Situation, sein einziges Heil geworden: dasz er sterben darf." [1]) In de onmiddellijke tegenwoordigheid Gods en in het leven met en uit God was de onsterfelijkheid de zegen, die aan de mens was verzekerd door de nabijheid van de levensboom, zonder dat hij zijn vruchten behoefde te gebruiken. Maar in de abnormale situatie, die door de ongehoorzaamheid is ontstaan, zouden doodsangst en levenshonger de mens kunnen doen grijpen naar die vruchten. „Eben das eigenmächtige Greifen nach der Gabe seiner Gegenwart hätte deren Wohltat jetzt, in der abnormalen Situation, notwendig in Fluch verwandeln müssen. Hätte er sich jetzt genommen, was ihm als Gabe Gottes verheiszen war, dann wäre die Verheiszung in der Weise wahr geworden, dasz er vor Gott der ewige Sünder und Übertreter und also der ewig Sterbende hätte sein und bleiben müssen. Eben die abnormale Situation, in die er geraten war, hätte dann den Charakter der Endgültigkeit, eben seine Verfluchung den Charakter der schlechthin gültigen Bestimmung, eben sein Tod also den Charakter des ewigen Todes, eines unaufhebbaren Seins im Tod gewonnen. Eben darum, weil Gott ihn so tief nicht fallen lassen wollte, muszte er vom Baum des Lebens und also aus der unmittelbaren Gegenwart Gottes entfernt werden." [2])

Wij moeten nogmaals opmerken, dat de opvatting als zou de sterfelijkheid een gevolg — zij het ook een positief te waarderen gevolg — van de zonde zijn, moeilijk in overeenstemming te brengen is met de gedachten, die BARTH later ontwikkelt over de „Befristung" van 's mensen bestaan krachtens zijn geschapen-zijn. Maar wel achten wij het van grote betekenis, dat ook BARTH de dood, als het verkeren in „Gottesferne und Todverfallenheit" niet gelijkstelt met het sterven, maar integendeel juist in het sterven de mogelijkheid ziet aan de eeuwige dood te ontkomen. Daarom is niet het sterven als zodanig, maar de dood de inhoud van de goddelijke bedreiging in Gen. 2 : 17. En bevrijdend is BARTH's opmerking tegenover allen, die zich erover verwonderen, dat de ongehoorzaamheid niet onmiddellijk door een plotseling sterven werd gevolgd: „Es gibt etwas Schlimmeres als Schlaganfälle und als den Moment des Todes überhaupt, und das ist eine Existenz in der Todesfurcht und im Lebenshunger, unter dem Todesurteil, welches dem Ungehorsam folgen musz. Und das ist die Existenz, in die der Mensch an jenem Tage eingetreten ist." [3])

---

1) K. BARTH: K.D. III/1, S. 323 f.
2) ibid. S. 324.
3) ibid. S. 329.

Slaan wij de belijdenisgeschriften op, dan is het vooral de Ned. Geloofsbelijdenis, die in art. 14 zonde en dood in directe samenhang brengt door te zeggen, dat de mens „zich zelven willens der zonde onderworpen (heeft) en over zulks den dood en vervloeking, het oor biedende den woorden des duivels. Want het gebod des levens, dat hij ontvangen had, heeft hij overtreden, en heeft zich van God, die zijn ware leven was, door zijn zonde afgescheiden... waardoor hij zich schuldig gemaakt heeft des lichamelijken en geestelijken doods."

Wij achten deze formulering zeer juist, wanneer wij haar althans zo mogen interpreteren, dat zonde en dood van een zodanig totalitaire aard zijn, dat zij lichaam en geest gelijkelijk aantasten en in hun greep hebben; „dasz die Sünde sich im Ganzen des menschlichen Lebens als eine zerstörende Macht, als Zersetzungsferment, als Faktor der Desintegration erweist." [1]) Reeds in het aardse leven zijn lichaam en ziel beide onderworpen aan de macht van de dood en in de opstanding ten oordeel is het wederom de gehele mens, naar lichaam en ziel, die in de dood wordt overgegeven. Daarom kan de Heid. Catechismus zeggen, dat de zonde gestraft wordt „met de eeuwige straf aan lichaam en ziel" (vr. 11).

Het is echter de vraag of deze interpretatie wel geheel in overeenstemming is met de opvattingen van de opstellers der Confessie. Wij menen, dat met de „lichamelijke dood" het sterven zal zijn bedoeld en met de „geestelijke dood" de ondergang in het oordeel. Tegen deze opvatting hebben wij niet alleen het bezwaar, dat het „schuldig gemaakt" dan ook op het sterven betrekking zou hebben, maar ook, dat daarin nog te sterk de leer van de onsterfelijke geest (of ziel) doorklinkt. Na het sterven van het lichaam is het de geest (of ziel), die voortbestaat om de geestelijke dood te ondergaan, waarin hij uiteraard ook tijdens het aardse bestaan reeds verkeerde. Het is, dunkt ons, niet bijbels het lot van lichaam en ziel zodanig te scheiden, dat het sterven aan het lichaam en de dood aan de geest wordt gebonden. [2])

Terwijl wij dus de nauwe samenhang, de „unzweideutige Relation" tussen zonde en dood handhaven, hebben wij het misverstand moeten afwijzen, dat de dood als correlaat van de zonde met het sterven gelijkstelt. Toen wij in het vorige hoofdstuk spraken over het natuurlijke sterven, hebben wij opzettelijk het woord „dood" zo veel mogelijk vermeden. Over de mens, die met God leeft, heeft de dood geen macht. En in het leven, dat God ons schenkt en waartoe Hij ons bestemt, is het sterven een moment, een overgang, en is de tijdelijkheid opgenomen in de eeuwigheid. De dood is eerst in ons gezichtsveld gekomen nu wij moeten spreken over de zonde. De dood is de ontkenning van en de vijandschap tegen het leven, hij is in en door de zonde „als koning gaan heersen."

Hoewel het spraakgebruik, dat nu eenmaal gewoon is „sterven" en „dood" gelijk te stellen en beide begrippen door elkander te gebruiken, zich niet zo gemakkelijk zal laten wijzigen, trachten wij ons toch zoveel mogelijk te houden aan de onderscheiding tussen „sterven" als het natuurlijke einde van het aardse leven in de scheppingsorde en de „dood" als de God-loze existentie in de zonde. En wij zullen ons telkens, wanneer wij deze begrippen ontmoeten, moeten afvragen in welke zin zij worden gebruikt. Maar daarbij zullen wij tevens het waarheidselement in het gangbare spraakgebruik ontdekken: wij spreken als zondige mensen en het is door de zonde, dat het sterven geheel van karakter veranderd is. Het sterven, zoals *wij* het kennen, is zozeer door de dood bepaald,

---

1) E. BRUNNER: Dogmatik II, S. 150.

2) Zie wat wij op blz. 253 opmerkten n.a.v. Mt. 10 : 28 en op blz. 315 over art. 19 van de Geloofsbelijdenis.

dat voor de mens in de zonde sterven en dood inderdaad samenvallen. Daarover moeten wij nog spreken.

Wanneer wij dus spreken van de innige samenhang van zonde en dood, en de vraag stellen op welke wijze het onmiddellijk verband moet worden gedacht, zijn het vooral twee gezichtspunten, die onze aandacht vragen:

Denken wij allereerst van de mens uit, dan kunnen zonde en dood gezien worden als twee aspecten van een en dezelfde werkelijkheid. Zonde en dood zijn dan in wezen hetzelfde, zij vloeien beide onmiddellijk voort uit het loslaten van de gemeenschap met God. De afwending van God is zonde inzoverre zij ongehoorzaamheid, hoogmoed, opstandigheid is; zij is dood inzoverre zij een neen-zeggen tot de enige Levensbron betekent. Zo is er tussen zonde en dood steeds een verhouding van wederkerigheid en wisselwerking. Wij kunnen zeggen, dat op de zonde de dood volgt, maar evenzeer, dat de zonde het gevolg is van het verkeren in de dood. Een evidente prioriteit is dan niet aan te wijzen.

Vragen wij aan de andere kant, hoe deze samenhang van zonde en dood er is naar de wil Gods, dan moet gezegd worden, dat wij van Gods zijde de dood moeten zien als oordeel, gericht, straf, verwerping. Tegenover het neen-zeggen van de mens staat het neen-zeggen van God. Wij stuiten hier op het probleem, dat in het geloofsdenken van LUTHER zulk een grote plaats inneemt: het probleem van het tweeërlei werk van God, het werk van de Deus revelatus en van de Deus absconditus, het opus proprium en het opus alienum. Tegenover het levenwekkende, reddende en behoudende werk van de liefde van God, die geen behagen heeft in de dood van de goddeloze (Ez. 33 : 11), staat het oordelende en verwerpende werk van de toorn van God, die zegt dat de mens, die zondigt, zal sterven. Wij kunnen op de vele vragen, die hier rijzen, niet ingaan, maar aan de grondgedachte moeten wij vasthouden: de dood als gevolg van de zonde is het werk Gods, de samenhang tussen dood en zonde is door God gewild. 1)

Daarnaast wijzen wij nog op een ander gezichtspunt, dat veelal te gemakkelijk als „metafysisch-dualistisch" van de hand gewezen wordt, maar naar onze overtuiging niet ten onrechte in het christelijk belijden een rol speelt: de gedachte, dat wij in de dood de aan God tegenovergestelde en vijandige macht van het „niets" hebben te zien, de macht van de desintegratie, chaos en vernietiging, die zich verzet tegen het scheppingswerk, dat eenmaal tegen het niets de strijd aanbond. Ook waar wij voldoende op onze hoede zijn tegen gnostische speculatie behoeven wij deze opvatting nog niet als onbijbels van de hand te wijzen. Er is reden genoeg om het verband tussen zonde en dood ook zo te zien, dat het de levens-vijandige en leven-verdervende macht van de dood is, die beslag op de mens heeft gelegd en hem voert in het opperste verzet tegen God, dat zonde heet. 2)

Wij blijven dus spreken van de innige samenhang en constateren, dat deze samenhang ertoe heeft geleid, dat het zwaartepunt zowel in de zonde als in de dood kan worden gelegd. Het is een van de karakteristieke verschilpunten tussen

---

1) Over deze vragen o.a. E. BRUNNER: Dogmatik I, S. 174 ff., 346 ff.

2) Zo o.a. N. BERDJAJEW: Die Bestimmung des Menschen.

westers en oosters Christendom, dat 's mensen ellende in het ene vooral in de zonde, in het andere vooral in de dood wordt gezien. En daarmee in overeenstemming wordt dan ook het verlossingswerk in het ene geval voornamelijk als verzoening van de zonde, in het andere geval voornamelijk als overwinning op de dood beschouwd. Wij moeten er echter voor waken deze accentverschillen tot absolute tegenstellingen te maken. Eerder moeten wij met AULEN vaststellen, dat de ene zienswijze nimmer zonder de andere voorkomt en mogen wij er met KORFF op wijzen, hoezeer zij elkander behoren aan te vullen. [1])

De problematiek van de verhouding tussen zonde en dood vindt een bizondere toespitsing in het verschijnsel van de zelfmoord. In een klein, maar belangwekkend geschrift toont KNORR aan, hoe de afwending van en de vijandschap tegen God zich openbaart in de vernietigingsdrang die voert tot moord en zelfmoord, en hij betoogt, „dasz die Vernichtung Gottes gleichbedeutend mit der Selbstvernichtung des Menschen ist." [2]) Wij moeten dit probleem laten rusten, maar spreken de overtuiging uit, dat in bepaalde vormen van zelfmoord het diepste wezen van zonde en dood aan het licht komen.

Wat betekent het nu voor de menselijke existentie, dat zonde en dood daarover heerschappij voeren? Wij hebben reeds uiteengezet, dat de zonde zowel de bestemming tot het beeld Gods als ook de zin van het creatuurlijke zijn doet verloren gaan. De zonde, als het verloren-gaan, de verloochening van onze bestemming tot het beeld Gods, kan niet anders betekenen dan dat ook de kwalificaties, die wij aan de mens in het Koninkrijk Gods mochten toekennen, en die ook aan de mens in de schepping, maar dan op creatuurlijke wijze, eigen waren, verloren gingen. Nadat wij in ons vorig hoofdstuk hebben gezien, hoe wij op grond van onze bestemming mogen spreken van een natuurlijke onsterfelijkheid en op grond van het geschapen-zijn van een natuurlijke sterfelijkheid, moeten wij thans deze beide aspecten opnieuw onder ogen zien, maar nu met het negatieve voorteken, dat zonde en dood er voor geplaatst hebben.

2. DE ONSTERFELIJKHEID

De verzekerdheid van eeuwig leven, de natuurlijke onsterfelijkheid, was het deel van de naar God geschapen mens, die leeft in de gerichtheid op het Koninkrijk Gods. En zoals de existentie van de mens in het Koninkrijk Gods praegnant kan worden geformuleerd als „leven", zo kan de situatie, waarin hij in de zonde is komen te verkeren, het meest praegnant worden aangeduid als „dood". Dat moet dan ook betekenen, dat er voor de mens in de zonde geen leven en geen uitzicht op leven kan zijn, maar dat alleen de dood, de ondergang in het niets, zijn deel kan zijn. De dood is de van God gescheiden existentiewijze van de zondige mens, waarin hij het leven, dat alleen uit God is, verliest en terugvalt in het niets. VOGEL drukt het aldus uit: „Dieser ganze Mensch der Absonderung ist dem Todesfluch der Absonderung verfallen... Die Menschen der Absonderung sind die vom Todesfluch der Absonderung gezeichneten. Die Finsternis der Absonderung ist in ihrer Feindschaft gegen das Wort und Licht

---

[1]) G. AULEN: De christelijke verzoeningsgedachte, passim. F. W. A. KORFF: a.w. I, blz. 164 vlgg.

[2]) A. KNORR: Zum problem des Selbstmordes (1948), S. 10. Zie ook W. SCHUMER: Tod und Leben bei Dostojewski (1934).

und Leben blind, und diese ihre trotzig-verzweifelte Blindheit ist ihre eigentliche Finsternis." [1])

Aan de heerschappij van het niets, waaraan God hem in zijn schepping heeft onttogen — ex nihilo — heeft de mens zich weer vrijwillig onderworpen. Wetende van zijn eeuwige bestemming in het Koninkrijk Gods en van zijn wezenlijke, natuurlijke onsterfelijkheid, heeft de mens zijn ogen gesloten, het uitzicht verduisterd en zijn bestemming gezocht binnen de natuurlijke begrenzing van zijn aardse leven en daarmee aan zijn eigenlijke bestemming een grens gesteld. „Dieser Mensch verharrt ja nicht in jener Anbetung Gottes um jeden Preis, sondern sucht und findet seine eigene Ehre in seiner Sphäre, ein Gott gleiches Leben in den Schranken seiner kreatürlichen Existenz, sondert sich von Gott und damit von der in der Gemeinschaft mit Gott begründeten Hoffnung." [2])

Wij noemden de dood de ondergang in het niets en volgden daarbij o.a. BARTH, die spreekt van de „anihilatio". Maar wij zijn ons ervan bewust, dat wij daarmee niet kunnen volstaan, wanneer het er om gaat de vraag te beantwoorden naar het lot van de zondaar, de van God gescheiden mens. Nu zouden wij in het verband van onze studie aan deze vraag gevoeglijk kunnen voorbijgaan: het licht van de heilsverwachting der onsterfelijkheid straalt helder genoeg dan dat het de donkere achtergrond van onheil en verderf zou behoeven. Maar nu wij trachten de duistere realiteit van zonde en dood te tekenen, kunnen wij toch moeilijk ontkomen aan de vraag wat het wezen is van de dood als het alternatief van het eeuwige leven.

Het is begrijpelijk, dat er verzet rijst, wanneer de dood zonder meer ondergang, vernietiging, anihilatio wordt genoemd. Want daarmee schijnt het karakter van verschrikking, straf, onheil, grotendeels verloren te gaan. Zo moet KÜNNETH zich, evenals ook ALTHAUS, verzetten tegen het standpunt van STANGE, die het lot der goddelozen ziet als het definitieve einde, het niets, de „Nichtigkeit". Omdat zij geen deel hebben aan het eeuwige leven, „leben sie nur im Zusammenhang dieser irdisch-vergänglichen Welt und vergehen mit ihr. Wenn der Tod kommt, ist in ihnen nichts, was den Tod überdauern könnte. Man kann nicht eigentlich von einer Vernichtung reden, da nichts da ist, was vernichtet werden kann", meent STANGE, die zich daarbij op LUTHER meent te kunnen beroepen. [3])

KÜNNETH bestrijdt deze opvatting, die tekort doet aan de ernst van het oordeel en van het rechterschap van Christus in de parousie. Intussen moet KÜNNETH toegeven, dat wij voor een logische moeilijkheid komen te staan, wanneer wij vragen naar de existentiewijze van de goddelozen, die geen deel hebben aan de opstandingswereld, terwijl de oude aeon is voorbijgegaan. En hij moet verklaren, dat dit probleem intellectueel niet op te lossen is. Er blijft een irrationele rest en wij behoeven die niet in een logisch systeem te wringen, maar wij vragen slechts naar zijn theologisch gehalte. [4])

Ook ALTHAUS, — die, wat het beroep op LUTHER betreft, sterker schijnt te staan dan STANGE — is van mening, dat de dogmatiek moet blijven vasthouden aan de mogelijkheid van een „doppelte Ausgang" en wijst STANGE's opvatting van de beëindigde existentie van de hand. „So musz die Eschatologie von der Hölle lehren als dem ewigen Sterben des sündigen Menschen an Gott." [5]) Maar ook ALTHAUS is zich ervan bewust, dat wij daarmee voor de onbeantwoorde vraag komen te staan: „Gott ist der Schöpfer aller Dinge, der Allwirksame — kann und darf seine Herrschaft am Ende als eine durch ewigen Widerspruch unbuszfertiger Gottloser begrenzte gedacht werden?" [6]) Tegenover deze vraag

---

[1]) H. VOGEL: a.a.O., S. 30, 35.
[2]) K. BARTH: Eschatologie-dictaat, S. 5.
[3]) C. STANGE: Das Ende aller Dinge (1930), S. 158 f.
[4]) W. KÜNNETH: a.a.O., S. 258 f.
[5]) P. ALTHAUS: Unsterblichkeit und ewiges Sterben bei Luther, S. 52 ff.
[6]) P. ALTHAUS: Die letzten Dinge, S. 184.

staan wij radeloos, zegt ALTHAUS, en toch mogen wij de gedachte van de eeuwige dood als mogelijkheid niet prijsgeven. Maar ook de andere mogelijkheid, die in de leer van de apokatastasis tot uitdrukking komt, mogen wij niet zonder meer verwerpen. ALTHAUS kan niet verder komen dan een vraagteken. „Hier ist alle Eschatologie zur Bescheidung gemahnt." [1])

Wij kunnen op de laatste vragen der eschatologie geen antwoord geven. Laten wij de mogelijkheid der apokatastasis op deze plaats buiten beschouwing: zij komt eerst ter sprake als naar het einddoel der verlossing gevraagd wordt. Voor de mens in de zonde blijven slechts de beide andere mogelijkheden: óf de dood betekent het niets, de volkomen ondergang, het einde der existentie, óf de hel, het eeuwig dragen van de vloek van het goddelijk oordeel, het „eeuwig sterven", zoals ALTHAUS het — met LUTHER — uitdrukt. Toch staan deze twee mogelijkheden niet op één lijn. Voor het volstrekte ongeloof is er slechts de eerste mogelijkheid. De tweede is alleen van het geloof uit denkbaar: zij onderstelt kennis van God en van de zonde. Het is ons echter niet gegeven de volstrekte scheiding tussen geloof en ongeloof aan te wijzen. Kan ook in het ongeloof niet een heimelijk weten van het oordeel doorbreken? En ook waar wèl de verwachting van het oordeel bestaat — een verwachting, die gegrond is in de ervaring van het presente oordeel — is het niet uitgesloten, dat toch de einduitspraak van het oordeel luidt: „Nichtig!".

Zo blijven de vragen open. Eén ding mogen wij echter vaststellen: hetzij wij denken aan een definitief sterven, hetzij aan een eeuwig sterven, in beide gevallen wordt gesproken van een sterven, dat de dood brengt en worden wij gesterkt in de overtuiging, dat wij terecht voor het tegendeel, Gods doel in schepping en verlossing, de naam „*on*-sterfelijkheid" gebruiken.

3. DE STERFELIJKHEID

Wij komen aan het tweede aspect van de zonde: zij betekent niet alleen, dat de mens zich heeft afgezonderd van God en afgewend van zijn oorspronkelijke bestemming tot het beeld Gods, tot het eeuwige leven in het Koninkrijk Gods, maar ook, dat hij zijn natuurlijke staat als schepsel, zijn creatuurlijkheid niet verstaat en erkent, zodat deze hem tot een vloek wordt.

Waar de mens God verlaat en zijn bestemming buiten God om zoekt te verwezenlijken, of zelfs iedere bestemming loochent, daar verliest ook het creatuurlijke bestaan zijn zin. Wij hebben de natuurlijke creatuurlijkheid gezien als de beperktheid en de begrensdheid, waarin God ons heeft willen scheppen en waarin wij in volmaaktheid zouden mogen leven. Maar met het stellen van de grens heeft God tegelijk het uitzicht over de grens opengehouden. Wij mogen zover over de grens heenzien als Gods openbaring ons toestaat. De grens betekent de verborgenheid zowel als de openbaring Gods. Maar de zonde betekent, dat de mens de grens toesluit en het uitzicht verduistert; de grens wordt tot afgeslotenheid. Door deze „Abbruch der Schöpfungslinie" is de mens vervallen aan de „Sinnlosigkeit einer gottgelösten, nur in sich selbst ruhenden Kreatürlichkeit." [2]) Het gevolg is, dat deze creatuurlijkheid hem tot vloek wordt, zijn natuur tot onnatuur. „Nunmehr ist die Ordnung, unter der wir als Geschöpfe Gottes stehen, zum Urteil über uns geworden, bleibt nun etwas anderes als anihilatio?" [3])

Het wordt nu duidelijk, waarom wij hierboven, na de opvatting te hebben

---

1) P. ALTHAUS: Die letzten Dinge, S. 184.
2) W. KÜNNETH: a.a.O., S. 153.
3) K. BARTH: Eschatologie-dictaat, S. 5.

bestreden, dat het sterven op zichzelf, de sterfelijkheid, een gevolg van de zonde zou zijn, toch moesten uitspreken, dat voor de mens in de zonde dood en sterven onmiddellijk met elkaar samenhangen. Het sterven en de sterfelijkheid worden tot een teken van de dood, waarin wij verkeren en tot een voltrekking van het doodvonnis, dat over ons leven wordt uitgesproken. Onze blik op het sterven, onze houding in het sterven, onze verwachting ten aanzien van het sterven, zijn door de zonde grondig veranderd.

Wat kan de mens, die eenmaal heeft gekozen voor de dood, voor het niets, die „ja" gezegd heeft tot datgene, waarover God zijn „neen" heeft uitgesproken, en die op Gods „ja" met „neen" heeft geantwoord, anders verwachten dan de dood? Het leven-in-de-dood is ook een leven-tot-de-dood. Is de dood, zolang de mens leeft, nog een verborgen werkelijkheid, in het sterven wordt deze werkelijkheid openbaar. De mens, die niet met God leeft, kan ook niet met God sterven. Wij kunnen met DE HARTOG zeggen, „dat de afval van de geestelijke Godsgemeenschap de mensch doet vervallen in den natuurlijken maalstroom des verderfs, zoo dat deze hem meevoert en wegsleurt in de vertwijfeling der vervreemding van God, den Geest, de rust, den vrede". [1])

Het is de dood, die aan het sterven een geheel ander karakter geeft, dan het naar Gods bedoelen bezit. In plaats van het levenseinde op dezelfde wijze te beleven als het leven zelf, „nahtlos ihm angefügt", ondervindt de mens thans het sterven als „das jäh von ihm getrennte, das ganz und gar Andere". [2]) Wij weten van de nood, de angst, de ontzetting, waarmee het sterven wordt gezien en ondergaan en die hun stempel drukken op het leven. Zij vinden hun grond niet in het weten van het sterven-moeten op zichzelf, maar in het weten van de dood. Eerst aan de verschrikking en de duisternis van de dood ontleent het sterven zijn karakter van oordeel, vloek, katastrofe. Dat is het wat BARTH bedoelt met „das Sterben im Sterben". [3])

Wij behoorden de in de schepping gestelde en door God gewilde tijdelijkheid, de natuurlijke sterfelijkheid, niet anders te zien dan als gevolg van de creatuurlijkheid van de naar het beeld Gods geschapen en dus onsterfelijke mens. Maar, „weil der sündige Mensch nicht fähig ist, das, was Gott ihm in seinem Schöpfungswerk zeigt, aufzufassen, ohne daraus etwas anderes zu machen", [4]) hebben wij het ook verleerd het sterven te zien als de door God gewilde en daarom als goed te aanvaarden begrenzing van het aardse leven. Wij hebben — gelijk uit de wereld en het leven — ook uit het sterven „iets anders gemaakt". Wij hebben het van zijn zin beroofd en, de gemeenschap met God verloren hebbende, het Koninkrijk Gods niet meer kennende, van onze bestemming niet meer wetende, zijn wij ook onbekend geworden met het wezen van het sterven. „Keiner von uns weisz, was Sterben eigentlich heiszt. Wir haben andere sterben sehen; aber dabei sehen wir nur die Auszenseite des Todes. Wir reden von ihm wie ein Blinder von der Farbe." [5]) Het sterven doet zich

---

[1]) A. H. DE HARTOG: De zin van den dood (1930), blz. 12.
[2]) H. THIELICKE: Tod und Leben, S. 26.
[3]) K. BARTH: Eschatologie-dictaat, S. 5.
[4]) E. BRUNNER: Dogmatik II, S. 7.
[5]) K. HEIM: Die Auferstehung der Toten (1937), S. 6.

aan ons voor als „een muur, waartegen de individuële levensvormen zich in blinde noodzaak te pletter lopen." [1]

Het enige, dat wij er met zekerheid van kunnen zeggen, is dat er geen enkele zekerheid overblijft. Daarom noemt THIELICKE het sterven terecht „Abbruch und jähe Enthüllung der securitas des Lebens". [2] Het is die „securitas", die in de Bijbel herhaaldelijk aan de kaak wordt gesteld: ware zekerheid wordt tevergeefs gezocht in de „overvloed", die toch het bezit van het „leven" niet kan verzekeren (Lc. 12 : 15); zij is ook niet te vinden in het huis, dat op het zand werd gebouwd, ...„en zijn val was groot!" (Mt. 7 : 27); zij is evenmin in het leven zonder liefde, dat in wezen dood is: „ik ware niets" (1 Kor. 13 : 2).

Zodoende is het natuurlijke sterven in hoge mate „onnatuurlijk" geworden. Wij komen daar aanstonds op terug, maar moeten hier nogmaals nadrukkelijk uitspreken, dat deze „onnatuurlijkheid" niet het feit van de sterfelijkheid betref, maar de aard van het stercen, de situatie, waarin de zondige mens leeft en sterft.

4. HET STERVEN

Waar zo de sterfelijkheid de mens tot een nood, een zorg, een vloek geworden is, daar kan het niet anders, of ook onze omschrijving van het rechte natuurlijke sterven moet in haar tegendeel worden verkeerd. Het sterven is on-natuurlijk, tegen-natuurlijk geworden. Dit moge blijken, wanneer wij nogmaals de punten in het oog vatten, waarop wij in onze analyse van het rechte sterven onze aandacht hebben gericht.

1. Tegenover de *aanvaarding* van het sterven als het door God bepaalde en gewilde einde van het aardse leven staat de *afwijzing,* de *ontkenning,* de *verdringing,* de *verachting.* Wanneer het sterven eenmaal zijn zorgelijke, dreigende en vernietigende gedaante heeft gekregen, tracht de mens er aan te ontkomen door het te loochenen, door het niet meer te willen zien en erkennen.

In een meesterlijke analyse beschrijft SCHELER [3] de „Verdrängung der Todesidee" als een typische karaktertrek van de moderne mens. Het moderne leven, aldus SCHELER, wordt beheerst door de „triebhaft" geworden impulsen tot onbegrensde arbeid en begeerte. „Dieser neue Menschentyp fürchtet nicht mehr den Tod, wie der antike Mensch, sondern so, wie sein grenzenloser Arbeits- und Erwerbstrieb ihn hinausdrängt über alle kontemplation und Genusz Gottes und der Welt, so narkotisiert er ihn auch gegen den Todesgedanken in einer ganz besonderen Weise" (S. 25). De mens stort zich in zijn bezigheden ter wille van het bezig-zijn zelf, verdringt de doodsgedachte en maakt de illusie van een eindeloze voortgang van het leven tot de grondslag van zijn existentie. Deze in wezen zinloze „Geschäftigkeit", „das Zappeln seines psychomotorischen Apparats", het gevolg van een diep bewustzijn van de „Seinsunwürdigkeit und der metaphysischen Verzweiflung" van dit mensentype, dient om een schijnbare zin aan zijn bestaan te geven evenals het daarmee gepaard gaande ideaal van de vooruitgang, op zichzelf zonder doel of zin, waarin het vooruitgaande zelf de zin van de vooruitgang is (S. 25).

De moderne mens „rekent" wel met de dood, hij „verzekert" zich er zelfs tegen, maar de dood is niet „anschaulich" voor hem aanwezig, hij leeft niet „angesichts des Todes". SCHELER noemt dit „eine Art negativer Bewusstseinsillusion". De dood wordt niet meer

[1] R. F. BEERLING: Moderne Doodsproblematiek, blz. 6.
[2] H. THIELICKE: a.a.O., S. 26.
[3] M. SCHELER: Schriften aus dem Nachlasz (1933), S. 23 ff.

als de noodwendige vervulling van de zin van het leven ervaren, maar als katastrofe, zinloos en brutaal, alsof men met het hoofd tegen de muur loopt (S. 26). „Er wird nicht mehr ehrlich und bewusst gestorben" (S. 27). De mens sterft niet meer zijn eigen dood. „Und so stirbt für ihn auch nur immer der andere, und er selbst auch nur einmal als 'ein anderer' für die anderen. Er weisz nicht, er sterbe auch für sich" (S. 27).

De wetenschap volgt de „Erlebnisstruktur", die steeds beslissend is voor de „Erkenntnisstruktur", en tracht de dood weg te redeneren, de natuurlijke dood te loochenen, de tegenstelling tussen leven en dood te relativeren, het sterven op te lossen in een aantal niet-noodzakelijke en daarom in principe vermijdbare processen. De dood wordt wegverklaard. De wetenschap, die zelf mee geboren is uit het moderne „Augenschliessen" voor de dood, uit zijn verdringing door de arbeidsdrift, *moet* het definitieve bestaan van de dood loochenen, zij moet blind zijn voor de dood. Zij leeft uit een pragmatisch illusionisme (S. 31).

Niet alleen in de ontkenning, maar ook in de *verachting* tracht de mens de aanvaarding van het sterven-moeten te ontlopen. Wij mogen niet, zoals in het spraakgebruik dikwijls geschiedt, de gelovig-moedige stervensbereidheid van martelaren en geloofshelden vereenzelvigen met de doods-verachting. Het woord verachting drukt immers uit, dat hier sprake is van het tegendeel van aanvaarding en bereidheid.

Het komt er op neer, dat de verachting van het sterven samengaat met een verachting van het leven, dat het spelen met het sterven een spelen met het leven weerspiegelt. BAUHOFER spreekt van het leven in de „Selbsttäuschung", in de „Fiktion", de komedie, die een gefingeerd „ik" in de plaats stelt van ons eigenlijk „ik" en ons ware „Antlitz" verbergt achter het masker. Hij zegt dan: „Der Firnis der Fiktion vermag sich derart tief in die Seele hineinzufressen, dass dieser Firnis selbst dem Tode, diesem grossen Entlarver, als den ihn die Menschen immer empfunden haben, standzuhalten scheint." En hij herinnert daarbij aan SUETONIUS' beschrijving van het goed gespeelde levenseinde van keizer Augustus, wiens laatste woorden o.a. zouden zijn geweest: „Ecquid iis videtur mimum vitae commode transegisse?" [1])

Maar ook van deze doodsverachting geldt de opmerking van THIELICKE, „dass ja auch disziplinierte und mittels einer 'Haltung' verdrängte Angst darum nicht weniger Angst ist weil sie hinter das Gehege der Zähne zurückgedrängt wird." [2])

Dicht bij de verachting ligt de *berusting*. Zij spreken beide uit de woorden, die SCHILLER de stervende Talbot laat zeggen:

„............................So geht
der Mensch zu Ende — und die einzige
Ausbeute, die wir aus dem Kampf des Lebens
wegtragen, ist die Einsicht in das Nichts
und herzliche Verachtung alles dessen,
was uns erhaben schien und wünschenswerth —." [3])

Op een geheel andere wijze uit zich het verzet tegen de aanvaarding van het sterven in bepaalde vormen van onsterfelijkheidsgeloof. Spraken wij hierboven

1) O. BAUHOFER: a.a.O., S. 13.
2) H. THIELICKE: a.a.O., S. 26 f.
3) Die Jungfrau von Orleans, III, 6.

van de ootmoed, die met de aanvaarding samengaat, hier openbaart zich de hybris van de mens, die zelf de weg tot de onsterfelijkheid poogt te ontsluiten, hetzij door zich „über den Tod hinauszudenken" (ALTHAUS), hetzij door voor zichzelf de onsterfelijkheid te verwerven.

Weliswaar vallen in wezen alle metafysische onsterfelijkheidstheorieën onder dit oordeel, maar wij zijn ons er al te zeer van bewust, hoezeer zij dikwijls met essentieel christelijke noties gepaard gaan dan dat wij ze zonder meer als menselijke hybris zouden mogen veroordelen. Maar wanneer wij ons de woorden herinneren, waarin FICHTE zijn onsterfelijkheid proclameert, en GOETHE haar eist, kan ons daarin de trotse zelfverheffing niet ontgaan. 1) En vooral in die „Umformung" van de onsterfelijkheidsgedachte, waarin de onsterfelijkheid wordt toegekend aan de naam, de roem, de gedachtenis, het werk, steekt menselijke hoogmoed, trots en gevoel van eigenwaarde zozeer het hoofd op, dat het christelijk geloof hier terecht slechts van zonde kan spreken. Hier wordt alle deemoed en schuldbesef gemist. Dit geloof, hoewel reeds levend in de oudheid en in de Renaissance, kon zich vooral in de moderne wereld breed maken, „und man darf sagen, dasz dieser Gedanke auf Grund seiner gänzlichen metaphysischen Voraussetzungslosigkeit und der Gemütswerte, die man ihm unterlegen kann, von dem modernen Bürgertum in weitestem Umfange als Ersatz für den verloren gegangenen Unsterblichkeitsglauben empfunden wird." 2) Het is deze ongelovige hybris, die spreekt uit de woorden van KLOOS:

„Men moet niet van het lieve Dood-zijn ijzen:
De doode bloemen keeren niet weêrom,
Maar Ik zal heerlijk in mijn Vers herrijzen." 3)

2. In de plaats van de gehoorzame *stervensbereidheid* zien wij nu de vlucht voor het sterven. Niet ten onrechte karakteriseert BARTH het leven van de mens, die weet, dat hij sterven moet en daartoe toch innerlijk niet bereid is, als een doorlopende „Flucht vor dem Nichtsein". 4) Wij zien deze vlucht in tal van verschijnselen: in het verzet tegen het ouder worden, de „make-up", het streven naar „eeuwige jeugd", het zoeken naar verjongingskuren (apenklieren!); in het ontwijken van de voorbereiding op het sterven, een verschijnsel, dat leidt tot het zowel voor de medische ethiek als voor de pastorale zorg — dikwijls in onderlinge collisie — beklemmende probleem van de „waarheid aan het ziekbed" 5); in het zich vastklampen aan het schijn-leven in de tijdelijke dingen (zie Mt. 6 : 19—21); in het verraad aan geloof, overtuiging, beginsel, wanneer deze de mogelijkheid van het offer van het leven met zich meebrengen; ja, in het gebrek aan bereidheid de vraag naar de bereidheid onder ogen te zien, een der wezenlijke gronden, naar wij menen, van ongeloof en onkerkelijkheid.

---

1) Zie boven, blz. 233.
2) H. SCHOLZ: Die Unsterblichkeitsgedanke als philosophisches Problem, S. 63.
3) W. KLOOS: Sonnetten XXII.
4) K. BARTH: K.D. III/2, S. 714.
5) R. VAN DAM: „Geneeskunde en ethiek", in de bundel „Pro Regno et sanctuario" (1950), blz. 137 vlgg. (overgenomen in „Wending" 1952, blz. 291 vlgg.).

Schijnbaar in tegenstelling, maar in wezen op één lijn met deze vlucht voor het sterven is er het verlangen naar de dood, naar het niet-zijn, naar de dromeloze slaap, de „regressus ad uterum". Er is een angst voor het leven, juist omdat het sterven moet en de vlucht voor dit leven is in wezen een vlucht voor het sterven. Het bekende verschijnsel van de zelfmoord van ongeneeslijk zieke en oude mensen is hiervan een teken. Wij kunnen op de uiterst gecompliceerde zelfmoord-motieven hier niet verder ingaan, maar dat daaronder zeker ook de liefde tot het leven en de afkeer van het sterven een rol spelen, staat wel vast. [1]) Wij wijzen slechts op de apotheose van de zelfmoord in het hoofdstuk „Vom freien Tode" in NIETZSCHE's „Also sprach Zarathrustra": „Der natürliche Tod ist der Tod unter den verächtlichsten Bedingungen, ein unfreier Tod, ein Tod zur unrechten Zeit, ein Feiglingstod. Man sollte aus Liebe zum Leben den Tod anders wollen — frei — bewuszt, ohne Zufall, ohne Überfall. Wenn man *sich* abschafft, tut man die achtungswürdigste Sache, die es gibt; man verdient beinahe dafür zu leben."

3. Zagen wij het natuurlijke sterven gedragen door *geloof* en *overgave*, door de zonde wordt het sterven tot een bron van onbestemde, onbepaalde *angst*, die zijn stempel drukt op het gehele leven.

Van deze angst, „die grundlose, auf nichts Besonderes gerichtete, auf nichts begründete Lebensangst", zegt BRUNNER: „Sie ist der Index des Missverhältnisses zwischen dem, was wir faktisch sind und dem, wozu wir bestimmt sind, zwischen der Wirklichkeit und der Möglichkeit unseres Menschseins." [2]) MENNICKE drukt hetzelfde uit, wanneer hij in algemeen psychologische zin zegt, „dat alle innerlijke onzekerheid, die angst tot gevolg heeft, op een schijnverhouding berust, waarin de mens is terecht gekomen", en „dat het niet het werkelijke innerlijke bestaan der mensen was, dat bedreigd werd, veeleer een bestaan, dat juist niet beantwoordde aan de eigenlijke innerlijke werkelijkheid." [3]) Dit „Missverhältnis", deze „schijnverhouding", mogen wij hierin zien, dat de Godsverhouding, die de „eigenlijke innerlijke werkelijkheid" van de geschapen mens uitmaakt, is verloren gegaan en dat daarvoor in de plaats is gekomen de levensfundering op „een andere grondslag dan die er ligt" (1 Kor. 3 : 11), het vertrouwen op een andere zekerheid dan de liefde Gods. Maar dat deze buiten God gezochte zekerheid geen stand houdt, wordt in het sterven openbaar. Daarom konden wij met THIELICKE het sterven „Abbruch und jähe Enthüllung der securitas des Lebens" noemen. Ook dit wordt door MENNICKE zeer juist geformuleerd: „Wanneer de mens angst gevoelt, voelt hij haar, omdat hem alle steun ontnomen is; dan wordt hij er zich van bewust, dat hij ten slotte geheel alleen in een hem onbekende wereld staat... Wat bij de

---

[1]) Hierover o.a. A. KNORR: Zum Problem des Selbstmordes (1948).
A. J. WESTERMAN HOLSTIJN: Leven en dood, blz. 132 vlgg.
A. D. MÜLLER: Ethik, S. 380 ff.
M. C. VAN MOURIK BROEKMAN: Beschikkingsrecht over leven en dood (1946).

[2]) E. BRUNNER: Dogmatik II, S. 148.

[3]) C. A. MENNICKE: De angst in het leven van de mens, blz. 37, 38.

doodsangst zo overstelpend naar voren treedt, trilt eigenlijk bij ieder angstgevoel mee: dat n.l. het existeren zelf zijn veilige grondslag dreigt te verliezen." 1)

Een doordenking van het uitermate gewichtige verschijnsel van 's mensen angst als „meest karakteristieke grondtrek van zijn levensstemming" (MENNICKE) en met name van de stervensangst, waarbij wij zeker niet aan KIERKEGAARD en HEIDEGGER voorbij zouden mogen gaan, valt buiten het raam van onze studie. Wij willen slechts trachten het wezen van de stervensangst enigszins nader te bepalen.

Dit kan het best geschieden door aan te sluiten bij HEIM, wanneer hij zegt: „Die Gottesferne ist... der tiefste Grund meines Leidens unter dem Leben und meiner Furcht vor dem Tode." 2) Want door de „Gottesferne" wordt de stervensangst tot wat zij in wezen is, n.l. doodsangst. Onbewust, instinctmatig, is een zekere stervensangst in mens en dier aanwezig. 3) Maar zij wordt door de mens in geloof overwonnen en eerst wanneer het leven is losgemaakt van zijn grond in God, wordt zij tot doodsangst.

Wij spraken reeds over de twee aspecten van de dood: dat van het niets en dat van het oordeel. Zij zijn beide voor de mens zonder God als verborgen mogelijkheden aanwezig. Angst voor de onbekende dood, die ons hetzij in het niets, hetzij in het oordeel brengt, is inderdaad de voornaamste component van onze houding tegenover en in het sterven, maar daardoor ook voor het leven, dat door de dood wordt beheerst en weet van de zekerheid van het sterven-moeten. Wij kunnen met VAN DER LEEUW zeggen, „dat het actueelste, het eenig actueele van het leven de dood is." 4) En zo kan de Hebreeën-brief ons karakteriseren als mensen, „die gedurende hun ganse leven door angst voor de dood tot slavernij gedoemd waren" (2 : 15).

Deze angst behoort tot de vloek van de god-loosheid. Want de god-loosheid kan ons wel van allen en alles losmaken, behalve juist van God! De mens zonder God is in wezen niet zonder God, maar voor God op de vlucht; hij verbergt zich voor God, omdat hij naakt is. „In seinem Innersten ist er ganz allein mit diesem Gott, von dem er sich abzuwenden, dem er sich zu entwinden sucht und mit dem er doch bei jeder Wendung nur immer neu Auge im Auge steht." 5) Zo schuilt achter de angst voor het niets het heimelijk besef, dat het „niets" juist *niet* „niets" is, maar tóch God, tóch het oordeel. En achter de angst voor het oordeel schuilt de angst voor het niets: „Ga weg van Mij. Ik heb u nooit gekend!" In beide gevallen: de dood.

4. Hoezeer het sterven is gedeformeerd door de zonde blijkt vooral ook

---

1) C. A. MENNICKE: a.w., blz. 31, 36.

2) K. HEIM: Jesus der Weltvollender, S. 62.

3) Het is moeilijk te zeggen in hoeverre er bij dieren van „stervensangst" kan worden gesproken en wat zij betekent. Zonder twijfel is er bij levensgevaar een instinctief angstgevoel, zonder dat het dier er zich van bewust kan zijn, welk concreet gebeuren het vreest. Aan de andere kant zien wij echter, hoe dieren zich rustig aan het sterven overgeven en een stil hoekje opzoeken om ongestoord te kunnen sterven.

4) G. VAN DER LEEUW: Dogmatische Brieven, blz. 93.

5) O. BAUHOFER: a.a.O., S. 22.

daar, waar het *persoonlijke* sterven in die ware *eenzaamheid,* die in wezen Godsgemeenschap betekent, verkeerd is in een sterven in die verlatenheid, die in wezen *Godverlatenheid* is, en waarin het sterven ont-persoonlijkt wordt.

Van het individualisme van de van God losgemaakte mens gelden de woorden van BEERLING: „Naarmate het individualisme in krampachtiger vormen optreedt wordt het zich den dood bewust als een onheilspellender probleem en toont het zich toegankelijk voor de cultiveering van den doodsangst, waarin de enkeling zichzelf te gronde dreigt te richten nog voordat de dood daadwerkelijk ingegrepen heeft." 1) Hieraan ontleent het sterven zijn verschrikking, dat het de verlatenheid, waarin de enkeling leeft, tot volle bewustwording en tot volle openbaring brengt. En deze verlatenheid is totaal. Zij kan gedurende het leven nog verborgen blijven door de binding aan mensen en dingen, maar het sterven ontmaskert haar ten volle. Zo diep is Christus ingedaald in de goddeloosheid der wereld, dat ook zijn sterven zich in deze totale verlatenheid, die God-verlatenheid is, moet voltrekken (Mc. 15 : 34).

Wij kennen de vlucht uit deze verlatenheid in de massa, voor velen „het water, waarin zij vrolijk rondzwemmen en dat hen draagt en hen ervoor behoedt om in den afgrond van hun eigen nietigheid te verzinken". 2) Wij kennen ook de kunstgreep van de mens de blik van eigen toestand en lot af te wenden en zijn aandacht te richten op het onpersoonlijke „men". Op de betekenis van het „men" wijst vooral HEIDEGGER, die o.m. zegt: „Das 'man stirbt' verbreitet die Meinung, der Tod treffe gleichsam das Man. Die öffentliche Daseinsauslegung sagt: 'man stirbt', weil damit jeder andere und man selbst sich einreden kann: ja nicht gerade ich; denn dieses Man ist das Niemand. Das 'Sterben' wird auf ein Vorkommnis nivelliert, das zwar das Dasein trifft, aber niemandem eigens zugehört... Das Man besorgt dergestalt eine ständige Beruhigung über den Tod." 3) Maar de weg, die HEIDEGGER, gelijk vrijwel alle existentialisten, wijst om tot een eigen persoonlijk beleven van het sterven te komen, voert niet verder dan tot de afgeslotenheid van de „Ich-Einsamkeit" zonder verbondenheid met God, en dus niet verder dan de dood. Het is het streven zich tegen de angst op te richten „om zich zonder zelfbegoocheling staande te houden in het bestek van het eindige leven." 4)

Zo leidt de individualiteit, die haar zin verloren heeft, óf tot de kleurloze menigte van het „men", óf tot het atomistisch individualisme van het volstrekte alleen-zijn en tenslotte zijn deze beide in wezen hetzelfde: ontkenning van de door God gewilde en in de gemeenschap met God gegronde persoonlijkheid. „Men is eenzaam, maar weet niet meer waarom en waarvoor men dat is; de eenzaamheid heeft haar beteekenis verloren." 5)

Het sterven wordt on-persoonlijk. Wij hoorden RILKE daarover reeds klagen.6) Men wordt uit de persoonlijke omgeving van het eigen huis overgebracht naar

---

1) R. F. BEERLING: a.w., blz. 12.
2) H. W. RÜSSEL: a.w., blz. 24.
3) M. HEIDEGGER: Sein und Zeit, S. 253.
4) R. F. BEERLING: a.w., blz. 12.
5) H. W. RÜSSEL: a.w., blz. 43.
6) Zie boven, blz. 319.

het ziekenhuis, waar het „ik" in morfine wordt opgelost en de „patient" onbewust „expireert". „Es ist nicht mehr viel persönliches Eigentum da, nicht mehr viel Eigenständigkeit in Welt und Umwelt; so mag das wohltätige Institut in sein Recht treten. Da man — sagen wir — als Nummer zweihundertachtzehn stirbt, warum sollte man dann nicht auf Zimmer zweihundertachtzehn sterben?" [1])

5. Moeten wij tenslotte nog over de *lofprijzing* spreken? Zij is er niet meer. Soms verkeerd in haar tegendeel, de vervloeking, de wilde opstandigheid, de aanklacht, in de bittere vraag naar het „waarom", meestal gesmoord in de zwijgende berusting, of de bewuste of onbewuste verdringing. Is het diepste wezen der vroomheid de doxologie, zo moet alle god-loosheid uitlopen op de vervloeking van mens èn God.

D. DE MENS „IN CHRISTUS"

1. HET CHRISTUS-GEBEUREN

Maar God is getrouw. Hij laat niet varen de werken zijner handen. Zijn Koninkrijk komt. Dat is de grondtoon van heel de bijbelse prediking, zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament. Weliswaar is in het O.T. de trouw van God nog in hoofdzaak gericht op het volk Israël, maar een wijder perspectief wordt ook daar reeds geopend. In het N.T. is de heilsboodschap zonder beperking, universeel. In Jezus Christus — „God met ons" — breekt het Koninkrijk Gods door, is het gekomen. Christus is de vleesgeworden βασιλεια onder ons.

Wij hebben in de vorige hoofdstukken schepping en zonde gezien tegen de achtergrond van het Koninkrijk Gods: de schepping in haar gerichtheid op het Koninkrijk, de zonde als de afwending van deze bestemming. Wij hebben gezien, hoe, als gevolg van de zonde — of liever nog: in en met de zonde — het „natuurlijke" sterven van de geschapen mens hoogst „onnatuurlijk" is geworden en in plaats van de overgang tot het volle eeuwige, zalige leven met God geworden is tot de voltrekking van het doods-lot in God-verlatenheid en ondergang. En wij zagen hoe daarmee de „natuurlijke" onsterfelijkheid plaats moest maken voor de angst en de vertwijfeling tegenover het sterven, juist omdat de mens zich niet aan zijn „onsterfelijkheid" kan onttrekken.

In de nieuw-testamentische verkondiging van het heil in Christus, van Koninkrijk Gods en eeuwig leven vinden wij nu doorlopend een teruggrijpen op de beide momenten van schepping en val. Daarbij wordt de volgorde van het gebeuren, die wij zagen in de lijn: Koninkrijk Gods - schepping - val, in Christus omgekeerd in de volgorde verzoening en rechtvaardiging (als ongedaan-maken van de val) - verlossing, herschepping en wedergeboorte (als herstel van de oorspronkelijke scheppingstoestand) - voleinding (in het Koninkrijk Gods).

[1]) A. GOES: a.a.O., S. 13.

Aan de *val* knoopt de Christus-boodschap aan als de boodschap van verzoening, genade, redding, vergeving, rechtvaardiging. Zij getuigt van „het beslissend komen Gods tot de wereld ter redding uit de zonde." [1]) Het gaat om „de wederoprichting der gevallen mensen" (Ned. Geloofsbelijdenis, art. 17).

Wij kunnen de vraag stellen, of het allereerst de macht van de zonde dan wel die van de dood is, waaruit de mens door Christus wordt gered. Maar wat wij in het vorige hoofdstuk schreven over de verhouding van zonde en dood moge ons thans tot de conclusie voeren, dat deze vraag slechts een betrekkelijke zin heeft. Wij menen, dat AULEN er wel in geslaagd is duidelijk te maken, dat men aan IRENAEUS en de op hem volgende „griekse" theologie geen recht doet, wanneer men haar het stempel opdrukt van een z.g. naturalistische of fysische verlossingsleer, die uitsluitend aandacht zou hebben voor de vergoddelijking, in casu: het onsterfelijk-maken, van de menselijke natuur, dus voor de verlossing uit de dood, en haar zodoende in tegenstelling ziet tot de verzoeningstheologie van de westerse theologie, die allereerst de verlossing uit de zonde op het oog zou hebben. AULEN toont aan, hoezeer ook bij IRENAEUS de verzoeningsgedachte een centrale plaats inneemt. [2])

Intussen mag het ons toch niet ontgaan, dat hier belangrijke accent-verschillen mogelijk zijn, die inderdaad in het onderscheid tussen oosters en westers Christendom aan het licht treden. [3])

Op de *schepping* is de Christus-boodschap betrokken, wanneer zij het heil schildert, dat de in verzoening en verlossing gerechtvaardigde, geheiligde, vernieuwde, herboren en herschapen mens deelachtig wordt. De mens wordt weer teruggevoerd naar zijn oorspronkelijke bestemming tot het beeld Gods, de wereld wordt herschapen naar Gods oorspronkelijk plan. ALTHAUS spreekt van de „Rückbeziehung des Evangeliums auf die Ur-Offenbarung". [4])

In de dogmatische uitspraken over de herschepping, de reparatio, de recapitulatio, de restauratio, de restitutio ad integrum, kunnen wij twee gezichtspunten onderscheiden, al naar het accent valt op het *herstel* dan wel op de *vernieuwing* der scheppingsorde.

Wij vinden de gedachte van het herstel krachtig uitgedrukt door BRUNNER. Hij legt grote nadruk op de betekenis der Christus-openbaring als „Rückruf des Verirrten". „Der Sinn der Christusoffenbarung ist die Wiederherstellung der Schöpfungsordnung und ihre Vollendung, restitutio, reparatio, recapitulatio." [5]) Zij is geen absoluut nieuwe schepping, maar „die Neuschöpfung des Gottgeschaffenen", de „Rückruf" van de mens, die niet meer bij God *is,* maar bij God *was.* De mens, die het Woord niet meer heeft, vermag dit Woord weer te herkennen als „das Wort des Anfangs, das Wort von seiner Gottgeschaffenheit." En nogmaals wordt het komen Gods aangeduid als „Wiederherstellung der gefallenen Schöpfung", „Wiederanknüpfung eines abgerissenen Bandes", „Wiederherstellung eines ursprünglich Heilen, Ganzen". Het is BRUNNER met dit beklemtonen van het karakter der „Rückbeziehung" van het komen Gods, waarbij hij zich beroept op de recapitulatie-leer van IRENAEUS, vooral te doen om ieder monistisch-evolutionistisch denken af te weren. Het gaat in het komen Gods niet om een voleinding van de schepping, maar om het overbruggen van de klove, die door de zonde in de schepping teweeggebracht is. Het is niet gegrond in een „schöpfungsmäszige Unvollkommenheit der Welt, die als solche der Erlösung bedürft hätte", maar in de val, de afval, van de zondig geworden schepping. [6])

1) F. W. A. KORFF: Christologie I, blz. 11.
2) G. AULEN: a.w., blz. 23 vlgg.
3) Zie boven, blz. 329 vlg.
4) P. ALTHAUS: Die christl. Wahrheit I, 50.
5) E. BRUNNER: Der Mittler, S. 502.
6) ibid. S. 126, 259, 280.

Naast de gedachte van het herstel der scheppingsorde is er echter het gezichtspunt van de vernieuwing, de nieuwe schepping. Met een beroep op 1 Kor. 15 : 45 wil THIELICKE dit gezichtspunt zien als een „Korrektiv" op het vorige „eine Überbietung der Schöpfung durch die Erlösungsordnung". Wij moeten, aldus THIELICKE, onderscheid maken tussen de justitia originalis en de justitia finalis van het in Christus gegeven beeld van de „nieuwe mens". Het gaat niet om een „Wiederherstellung", maar om een „Überbietung des Ursprünglichen, also auf jeden um Fall etwas Neues (ein καινόν)", zoals ook de vreugde over de teruggekeerde zoon groter is dan die over de thuisgeblevene. Waar de zonde machtig is geworden, is de genade „meer dan overvloedig" (Rom. 5 : 20). [1]) Ook BRUNNER spreekt van een „darüber hinaus": niet alleen verzoening, maar ook verlossing. [2]) In dezelfde richting wijst ook ALTHAUS: „Das Evangelium will die in der Ur-Offenbarung begründete, wie immer entstellte Heils-Erwartung *erfüllen*." [3]) (Wij cursiveren.) En terwijl BARTH enerzijds van het herstel spreekt en in zijn eschatologie-dictaat de verlossing omschrijft als „Wiedereinsetzung in jenen ursprünglichen Zustand, wo keine Sünde und darum keine Strafe war, wo das an den Menschen sich richtende Wort Gemeinschaft bedeutete und war... Wiedereinsetzung in den Stand aus dem Adam gefallen...", [4]) komt toch anderzijds veel krachtiger de gedachte van de vernieuwing en de vervulling naar voren. Reeds aan de zo juist geciteerde woorden voegt BARTH toe, dat verlossing ook betekent „Erfüllung der Adam durch Gottes Bund gegebenen Verheiszung", en vooral in de Kirchliche Dogmatik maakt hij duidelijk, dat verzoening en verlossing zowel herstel van het verbond als vervulling van de verbonds-belofte betekenen. *Herstel:* „Versöhnung ist die neue Bestätigung, die Wiederaufnahme einer zuvor bestehenden, dann mit Aufhebung bedrohten Gemeinschaft: ihre Behauptung, Wiederherstellung und Durchsetzung gegenüber einen sie störenden, trennenden, unterbrechenden Element." [5]) *Vervulling:* verzoening is „viel mehr als die Wiederherstellung des status quo ante: die Beseitigung unseres durch unsere Übertretung angerichteten Unheils und unsere Wiedereinsetzung in den Stand der Verheiszung und Erwartung des uns bestimmten Heils. Gott, der sich selbst zum Mittel seines Heilswillens macht, ist offenbar mehr als dieses Mittel. Und indem er durch sich selbst jenen Frieden stiftet, gibt er uns offenbar mehr als diesen Frieden, d.h. aber mehr als eine restitutio ad integrum, mehr also als das, dasz uns unser geschöpfliches Sein und dieses als unsere Gelegenheit zum Heil durch ihn erhalten und gesichert wird. Sondern eben indem Gott sich selbst zum Mittel seines Heilswillens uns gegenüber macht, kommt dieser zugleich mit uns zu seinem Ziele." In Christus komt het heil zelf, „die Gegenwart des Eschaton in seiner ganzen Fülle." Christus is niet alleen „Bestätigung und Gewähr unseres Heils", maar Hij *is* het heil. Hij is niet alleen de Redder, maar ook de Schenker en zelf het geschenk van de vervulling. „Indem dieses Grosze geschieht, geschieht das noch Gröszere." [6])

Wij mogen zeggen, dat beide zienswijzen terecht bestaan: die van het herstel en die van de vernieuwing. Wij moeten van herstel spreken in zoverre het niet mogelijk is de oorspronkelijke scheppings-orde, waarover God het „zeer goed" heeft uitgesproken, te overtreffen. Ook de verzoende en verloste mensenwereld blijft binnen de grenzen der creatuurlijkheid en haar hoogste praedicaat kan niet anders zijn dan dat van de volmaaktheid. En van het begrip volmaakt is nu eenmaal geen comparatief of superlatief denkbaar. De belijdenis, dat Christus „waarachtig mens" was, houdt ook in, dat de situatie, waarin wij met en in Christus worden gebracht, die van het waarachtig-mens-zijn is, zoals het door God is bedoeld en geschapen.

En toch is het in Christus herschapen leven meer dan het geschapen leven. Weliswaar zouden wij ook van een „minder" kunnen spreken, in zoverre de verzoende mens niet gelijk de oorspronkelijke zonder meer en op „natuurlijke" wijze „justus" is, maar altijd „justus simul peccator". Hij draagt de littekens, ja zelfs de virulente bacillen van de

---

1) H. THIELICKE: Theologische Ethik I, S. 243 f., 262 f.
2) E. BRUNNER: a.a.O., S. 502.
3) P. ALTHAUS: a.a.O., S. 51.
4) K. BARTH: Eschatologie-dictaat, S. 8, 12.
5) K. BARTH: K.D. IV/1, S. 22.
6) ibid. S. 12 f.

zonde met zich mee. „Die Vergebung macht die realen Wirkungen der Sünde nicht rückgängig." [1]) Maar hij is ook de verloste mens, en daarin ligt het „meer". Ware de herschepping niet anders dan een „da capo", waarom zou dan een reprise van de val uitblijven, waarom zou de mens dan niet opnieuw zijn bestemming kunnen mislopen? Maar zijn bestemming *is* in Christus reeds in vervulling gegaan, hij *heeft* het beloofde heil reeds ontvangen.

Zo is het leven van de verloste mens inderdaad het herstelde scheppingsleven, maar tussen schepping en herschepping staat Christus en in Hem is openbaar geworden „wat sinds de grondlegging der wereld verborgen is gebleven" (Mt. 13 : 35), en daarom moet inderdaad van een „Überbietung des Ursprünglichen" gesproken worden. Het Koninkrijk Gods is aangebroken.

Tenslotte is de Christusboodschap de boodschap van het *Koninkrijk Gods*. De komst, de openbaring en het werk van Christus betekenen de komst, de openbaring en de overwinning van het Koninkrijk Gods. „Met en in de verschijning van Jezus Christus is het Koninkrijk Gods bezig door te breken, waarin den mensch onder voorwaarde van bekeering vergeving en heil wordt geschonken." [2])

Het wordt juist in de boodschap van het Koninkrijk Gods duidelijk, waarom wij hierboven in de verlossing meer moesten zien dan alleen een herstel van de oorspronkelijke toestand. Wij zouden kunnen spreken van een veranderde blikrichting: kan de geschapen mens zijn bestemming slechts van de schepping en het verbond uit verstaan, is zijn hoop gegrond in het levens-gebod en de levens-belofte aan het begin, de in Christus herschapen mens begrijpt zijn bestemming van de vervulling uit en zijn hoop is gegrond in de openbaring van het Koninkrijk Gods. De geschapen mens ziet vóóruit door achterom te zien, de herschapen mens verstaat het verleden door vooruit te zien.

Wat dit betekent voor de verhouding van oud- en nieuw-testamentische eschatologie, van verwachting en vervulling, van geloof en hoop, kunnen wij hier niet nader uitwerken. Het gaat thans slechts om het inzicht, dat in Jezus Christus de toekomst ingaat in het heden en dat daarmee de mens in Christus reeds deel heeft aan de toekomst. En toch is dit niet anders waar dan in verborgenheid en in hope. Openbaarheid en verborgenheid, aanwezigheid en toekomstigheid, immanentie en transcendentie, gaan in de boodschap van het Koninkrijk Gods steeds samen.

Hoewel het uiteraard niet onze taak kan zijn in dit hoofdstuk de talloze vragen der christologie aan de orde te stellen, voert toch het onderwerp van onze studie ons onvermijdelijk in het hart van de christologie.

Het gaat in de christologie om de dogmatische beschrijving van het Christusgebeuren. Terwijl wij KORFF horen spreken van de „verschijning van Jezus Christus" en vooral van „het komen Gods", gelijk ook BRUNNER menigmaal doet, en terwijl het ook mogelijk is van de „Christus-boodschap" te spreken, gelijk wij reeds deden, of van de „Christus-openbaring", of met STAUFFER van de „Christus-Weg" of de „Christus-Linie", menen wij toch de eenheid van het verschijnen, leven, spreken, werken, lijden, sterven en opstaan, als het geheel van het eschatologisch handelen Gods in Christus, het beste te kunnen samenvatten als het „Christus-gebeuren". Ook anderen, als STAUFFER en HAHN, gebruiken de uitdrukkingen „Christusereignis" en „Christusgeschehen". Wij menen, dat daarin het duidelijkst het heilshistorisch karakter van de openbaring

---

1) E. BRUNNER: Der Mittler, S. 517.
2) F. W. A. KORFF: a.w. II, blz. 125.

tot zijn recht komt en de vervlakking van het bijbelse openbaringsbegrip tot de verkondiging van tijd-loze waarheden en waarden wordt voorkomen.

In twee momenten, in twee acten, zien wij heel het Christus-gebeuren uiteenvallen èn samenvallen: incarnatie en opstanding. In deze beide gebeurtenissen voltrekt zich het openbaringswonder, het wonder bij uitstek, dat de zin is van alle wonderen: de grensdoorbreking, het overschrijden van de absolute grens tussen God en wereld, die door de zonde is geworden tot de „Todesgrenze". De evangeliën accentuëren dit op bizondere wijze door te spreken van het opengaan van de hemel en van de aanwezigheid en het getuigenis van engelen (Lc. 1 : 26; 2 : 9, 13; Mt. 1 : 20; Mc. 16 : 5; Lc. 24 : 4; cf Mc. 1 : 10 par.; Ha. 1 : 10). Zo wordt in het gehele N.T. het Christus-gebeuren getekend in de twee bewegingen van het „komen" en het „heengaan", het „nederdalen" en het „opvaren", van „vernedering" en „verhoging", „vleeswording" en „verheerlijking", „dood" en „opstanding", „katabasis" en „anabasis" (STAUFFER).

Dit wil echter niet zeggen, dat wij het Christus-gebeuren zouden mogen ontleden in twee geïsoleerde en temporeel gescheiden momenten. Incarnatie en opstanding zijn zo zeer op elkander betrokken en met elkander vervlochten, dat het onmogelijk is over de ene te spreken zonder tegelijk met de ander bezig te zijn. Alleen in hun eenheid vormen zij de heils-boodschap van het Evangelie. Het heeft weinig zin te vragen of de christelijke theologie in de eerste plaats incarnatie-theologie dan wel opstandings-theologie, theologia crucis of theologia resurrectionis, behoort te zijn. Geen van beide is zonder de ander mogelijk. Wat de incarnatie betekent, wat er in de incarnatie gebeurt, verstaan wij eerst door de opstanding; ja, wij mogen zeggen, dat er zonder de opstanding niet eens van incarnatie sprake zou zijn. En omgekeerd is de zin van de opstanding hierin gelegen, dat zij de opstanding van de vernederde en gekruisigde is. Wij moeten deze eenheid steeds in het oog houden, ook waar wij incarnatie en opstanding na elkaar moeten bespreken.

Wel kan het accent verschillend worden gelegd. Zo kunnen wij de christologie van KORFF een typisch voorbeeld van incarnatie-theologie noemen, [1]) terwijl KÜNNETH haar uitgesproken als opstandings-theologie behandelt. Niettemin herinnert KORFF ons er aan, dat bij het spreken over het kruis de opstanding steeds is ondersteld, en vangt KÜNNETH zijn bespreking van het kruis aan met de opmerking, dat bij alle spreken over de opstanding het kruis reeds was ondersteld. En wanneer KORFF er dan zijn bevreemding over uitspreekt, dat KÜNNETH pas over het kruis komt te spreken als hij reeds op de helft is van zijn gehele betoog, kunnen wij met evenveel recht opmerken, dat KORFF eerst zijn aandacht richt op de opstanding, als hij reeds over de helft is van zijn tweede deel! [2]) Doch met deze opmerkingen bewegen wij ons slechts op formeel terrein, zij hebben betrekking op de systematisering, de opbouw van

1) „Onze Christologie mag niet anders zijn dan de systematisering van de Kerstpreek". Want: „De Kerstboodschap is immers deze, dat God is nedergedaald" (Chrstologie I, blz. 187).

2) F. W. A. KORFF: a.w. II, blz. 216; W. KÜNNETH: a.a.O., S. 134.

de stof, die nu eenmaal niet anders mogelijk is dan in een bepaalde volgorde, een zeker na-elkaar.

Waar het echter in de eerste plaats om gaat is de overtuiging, dat wij enerzijds eerst van het geloof in de opgestane en levende Heer uit over de incarnatie kunnen spreken. Ook historisch gezien mogen wij zeggen, dat er zonder opstanding van incarnatie nauwelijks sprake zou zijn, dat zij in ieder geval een verborgenheid zou zijn gebleven. Maar anderzijds moeten wij er de volle nadruk op leggen, dat de zin van de opstanding in de incarnatie is gelegen. De opstanding is alleen maar te verstaan als opstanding van de gekruisigde Heer. Wij kunnen bij dit punt niet langer blijven stilstaan en verwijzen naar de uiteenzettingen over de verhouding van kruis en opstanding bij BRUNNER en in het bizonder bij RENGSTORF. [1])

a. Incarnatie

„Wij geloven, dat onze goede God, door zijne wonderlijke wijsheid en goedheid, ziende dat zich de mens alzo in den lichamelijken en geestelijken dood geworpen en geheel ellendig gemaakt had, zich zelven begeven heeft om hem te zoeken, toen hij al bevende voor Hem vlood." Met deze in hun soberheid aangrijpende woorden leidt de Ned. Geloofsbelijdenis het Christusgebeuren in (art. 17).

Wij moeten nogmaals uitspreken, dat wij op deze bladzijden geen christologie schrijven. Maar dat wij ons hier in het hart van de christologie bevinden, is wel duidelijk. Hier gaat het om de incarnatie als het „zich begeven" en het „zoeken", anders gezegd om de „nederdaling", het „komen" Gods. Hier komen de grote vragen van de twee-naturen-leer op ons af, die, zoals KORFF opnieuw heeft aangetoond, onlosmakelijk met het incarnatie-geloof verbonden is, en waarbij vooral de vraag naar de betekenis van het begrip „natuur" van beslissende betekenis is om de bijbelse zin van het begrip incarnatie te verstaan. Wij moeten echter aan deze vragen voorbijgaan en ons er toe beperken de twee hoofdgedachten van de incarnatie-leer, die voor ons onderwerp van onmiddellijk belang zijn, aldus te formuleren:

1. In Jezus Christus komt God tot ons in de zijnswijze van de waarachtige en de werkelijke, de reële en de actuele mens.

2. In de mens Jezus Christus handelt God, is God aan het werk, ontmoeten wij God, worden wij met God geconfronteerd, is God ons nabij.

Waarachtig mens en waarachtig God, om deze twee interdependente en correlate waarheden gaat het in de incarnatie. Dit wordt ook uitgedrukt in HAITJEMA's omschrijving van beide aspecten (zij het ook in omgekeerde volgorde):

„1. Christus is als de ware Verlosser de *God*mensch, die als beeld Gods de uitstralende heerlijkheid van God vlak bij ons brengt;

2. Jezus Christus is als de ware Verlosser de God*mensch,* die bij ver-

---

[1]) E. BRUNNER: Der Mittler, S. 497 ff.
K. H. RENGSTORF: Die Auferstehung Jesu, S. 13 ff.

nieuwing den mensch, als geschapen naar Gods beeld, zonder zonde openbaart." [1])

Dit wil dus zeggen, dat wij enerzijds ten volle en onvoorwaardelijk ernst moeten maken met het mens-zijn van Christus. Wij hebben in het Evangelie niet te maken met een mythe van een stervende en opstaande godheid of halfgod. Het is de geschiedenis van een mens, van *de* mens, de „tweede Adam". In deze mens wordt het waarachtige mens-zijn geopenbaard, geschapen naar het beeld Gods, levende in de gerichtheid op het Koninkrijk Gods en in creatuurlijke volmaaktheid.

Maar anderzijds betekent dit, dat deze mens alleen maar als God-mens kan verschijnen. Deze openbaring kan uitsluitend het werk zijn van God. Alleen God kan in een wereld, die vervallen is aan de zonde, en waarin iedere mens geboren wordt in het rijk van de dood, zulk een nieuw begin scheppen en een levenswerkelijkheid tot openbaring brengen, die deze wereld uit zichzelf niet kan voortbrengen. Het is God, die het licht doet opgaan „voor hen, die gezeten zijn in het land en de schaduw des doods" (Mt. 4 : 16). Het gaat in het incarnatiegeloof allereerst hierom, dat de verschijning van de *mens* Jezus Christus uitsluitend gezien wordt als het werk, de openbaring, het komen Gods tot de wereld. Het handhaaft deze overtuiging tegenover iedere gedachte van het komen van de mens tot God langs de weg van e-carnatie, transfiguratie of theosis, en het geeft er uitdrukking aan in de uit historisch en biologisch oogpunt aanvechtbare, maar theologisch zinrijke voorstelling van de maagdelijke geboorte. Tegenover de zonde van de mens, die bestaat in zijn zelfverheffing, in het „als God" willen zijn, stelt God zijn heil, door in zelfvernedering „als mens" te willen zijn.

God èn mens, mens èn God, de Godmens, daarin ligt de zin van de incarnatie. God komt, openbaart zich en schenkt zijn heil in de verschijning van een mens. Wij moeten vragen wat dit betekent en welk heil daarin aan de mens ten deel valt. En bovenal, of tot dit heil ook de onsterfelijkheid moet worden gerekend.

De heilsbetekenis van het Christus-gebeuren ligt verankerd in het God-menszijn. Dat wij een bizondere nadruk leggen op het mens-zijn van Christus — de term incarnatie doet dat ook — vindt zijn oorzaak hierin, dat het minder noodzakelijk is aan te tonen, dat het heil het werk Gods is, dan uit te spreken, dat dit heil tot ons komt en openbaar wordt in de zijnswijze van een mens. Wij zeiden reeds: het gaat niet om de verschijning van een godheid of een halfgod; het gaat om Gods handelen in de mens Jezus Christus.

Wel zijn er vele punten van overeenkomst tussen het Christendom en de heidense opstandingsmythen, waarvan de ontdekking aanvankelijk het inzicht in het wezenlijke en volstrekte verschil belemmerde, [2]) maar het is, naar wij menen, thans niet meer nodig het verschil tussen deze mythen en het Evangelie aan te wijzen. Hoofdzaak is in ieder geval, dat wij in de figuur van de stervende

---

1) TH. L. HAITJEMA: a.w., blz. 71.

2) Zie M. BRÜCKNER: Der sterbende und auferstehende Gottheiland (1908).

en opstaande godheid noch met God, noch met de mens te maken hebben. Deze goden zijn kosmische wezens, die onderworpen zijn aan de kosmische wetten van vergankelijkheid en verrijzenis. Zij missen de vrijmachtige beschikking over leven en dood, die aan de levende God toekomt. En evenmin is hun mens-zijn noch dat van de mensen, die met hen sterven en opstaan, te vergelijken met dat van Christus en de mens naar christelijk belijden. De opvattingen aangaande leven en dood en de verhouding tussen deze twee, die als identiteit of polariteit wordt gezien; de wijze waarop de mens aan de goddelijke opstanding deel verkrijgt; de veelal ontbrekende samenhang tussen dood en zonde; de voortdurende herhaling van het proces van sterven en opstaan; deze en andere kenmerkende verschilpunten vallen zo zeer in het oog, dat wij er niet over behoeven uit te weiden en ons er slechts over kunnen verbazen, dat men ze zo dikwijls in de schaduw heeft gesteld van de inderdaad bestaande verwante trekken.

Van het mens-zijn van Christus moeten nu twee dingen worden gezegd: Christus leeft in de realiteit van het geschapen mens-zijn en in de actualiteit van het gevallen mens-zijn. Hij is de *waarachtige* mens, de mens, zoals God hem schept en aanspreekt, de mens, die in geloof en gehoorzaamheid in onmiddellijke gemeenschap met God leeft, *en* Hij is de *werkelijke* mens, vernederd onder de vloek van zonde en dood.

Als *waarachtig mens* staat Jezus Christus in de levenswerkelijkheid van het Koninkrijk Gods, wordt Hij daardoor gedragen en is Hij daarop gericht. Hij is de mens, die geschapen is naar het beeld Gods en leeft in en uit deze bestemming. Omdat dit in de gevallen wereld geen menselijke mogelijkheid is, is het alleen de God-mens, in wie de scheppingsorde in haar aangelegd-zijn op het Koninkrijk door de orde (of liever: wanorde) der zonde kan heenbreken. „De tweede mens is uit de hemel". Zo komt de heerlijkheid van het leven in het Koninkrijk der Hemelen in Christus tot openbaring, zij is in Hem present, zij is in Hem „nabij gekomen", zij „breekt zich baan" (Mt. 11 : 12), ja, zij is „over u gekomen" (Mt. 12 : 28), zij is „bij u" (Lc. 17 : 21). Het wezenlijke leven komt in Christus aan het licht.

Daarom zeggen wij niet genoeg, wanneer wij Hem de mens „naar het beeld Gods" noemen. Veeleer moet gezegd worden, dat Hij „van het beeld Gods uit", of eenvoudiger: „als het beeld Gods" onder ons verschijnt. Zo spreekt Paulus het uit (2 Kor. 4 : 4; Col. 1 : 15), zo noemt Hebr. 1 : 3 Christus de „afstraling" van Gods heerlijkheid en de „afdruk" van Gods wezen.

Wij staan nu voor de vraag, of tot de heerlijkheid, die het beeld Gods in Christus openbaart, ook de onsterfelijkheid behoort. Sprekende over de mens als beeld Gods hebben wij deze vraag bevestigend beantwoord, maar wij mogen niet vergeten, dat wij over de mens als beeld Gods eigenlijk eerst kunnen spreken, wanneer wij in Christus het beeld Gods aanschouwd hebben. En van Christus mag gezegd worden, dat het ware, onsterfelijke leven in Hem is verschenen.

Dat Christus gezien wordt als de Drager van het eeuwige leven, als de „Leidsman ten leven" (Ha. 3 : 15) komt in de synoptische evangeliën herhaaldelijk tot uiting. Jezus

verkondigt „de weg, die ten leven leidt" (Mt. 7 : 14; cf Mc. 9 : 43, 45 par.), men vraagt Hem naar deze weg (Mc. 10 : 17 par.; Lc. 10 : 25). De genezingen en dodenopwekkingen zijn tekenen van de in Christus openbaar wordende levenskracht van het Koninkrijk Gods, die ook aan de stervende of gestorven mens nieuw leven schenkt. Niet meer dan tekenen, want eenmaal moeten zij, die genezen of opgewekt worden, toch weer sterven. Maar dat aan de levenwekkende macht Gods, die in Christus werkzaam is, door het sterven geen grens gesteld wordt, is het getuigenis, dat de zin vormt van deze wonderen. Wat Christus verkondigt en brengt is leven en levensbehoud (Mc. 3 : 4 par.; 5 : 23 par.; 8 : 35 par.; Mt. 6 : 25; Lc. 21 : 19).

Een zeer bizondere nadruk ontvangt de levensvolkomenheid in Christus bij Johannes. „Würde man den Evangelisten nach dem eigentlichen Heilsgut fragen, so würde er 'das Leben' nennen. Verlangte man von ihm eine kurze Formel für die Aufgabe Jesu Christi, so würde sie lauten: Jesus der Vermittler des Lebens. Das Evangelium ist ein einziger grosser Hymnus auf das Leben: ein Lied der Sehnsucht und des Träumens vom Leben und ein Lied des Triumphs und des Jubels über den Besitz des Lebens." [1]) Het sterkst wordt de levens-presentie in Christus uitgedrukt, wanneer Hij zichzelf met het leven identificeert: „Ik ben de opstanding en het leven" (11 : 25), „Ik ben... het leven" (14 : 6), en wanneer Hij getuigt, dat Hij leven heeft „in zichzelf" (5 : 26), dat Hij „het brood des levens" of „het levende brood" of „het licht des levens" is (6 : 35, 48, 51; 8 : 12), dat zijn woorden leven zijn (6 : 63), of kortweg verklaart: „Ik leef" (14 : 19). Het leven is eigen aan de Logos (1 : 4; 1 Joh. 1 : 1) en het doel van de incarnatie is, dat dit leven aan de mensen zal worden meegedeeld (10 : 10; 1 Joh. 5 : 11). En juist bij Joh. valt het ons op, hoezeer voor Jezus zelf het bezit van het waarachtige leven voortvloeit uit of althans ten nauwste samenhangt met de innige Godsgemeenschap (het Gods-Zoonschap), het kennen (de waarheid), de liefde, de verheerlijking. In dit alles toont Hij zich de Levende bij uitnemendheid. In de gelijkstelling van Christus en het leven ziet FREY „l'explication dernière de la personne de Jésus, de sa mission auprès des hommes, de ses relations divines avec le Père... Le Christ est donc la Vie subsistance, et sa mission consiste à répandre, comme une source toujours débortante, la vie sur les hommes." [2])

Wanneer ook Paulus over Christus als de Levende spreekt, bedoelt hij uiteraard de Opgestane. De Christus der incarnatie is voor Paulus niet anders dan de stervende, of liever nog: de gestorvene (1 Kor. 2 : 2). En al behoeven wij er niet aan te twijfelen, dat Paulus ook in de aardse verschijning van Christus de levens-volkomenheid heeft ontwaard, toch kunnen wij ons niet op hem beroepen om deze zijde van het mens-zijn van Christus te demonstreren.

Een belangrijke tekst, waaraan wij niet mogen voorbijgaan, is Hebr. 7 : 16. Christus, zo wordt daar gezegd, is onze priester geworden, niet krachtens voorschriften inzake zijn vleselijke afkomst, „maar krachtens een onvernietigbaar (ἀκαταλύτου) leven". Ongetwijfeld is de aandacht van Hebr. in de eerste plaats gericht op de verhoogde, hemelse hogepriester (1 : 3; 7 : 26; 8 : 1; 10 : 12; 12 : 2). Maar wij menen, dat FEINE zich terecht verzet tegen die interpretatie, die in navolging van SOCINUS het hogepriesterschap van Christus eerst laat aanvangen met de verhoging. [3]) Tegenover de teksten, die in deze richting wijzen, betoogt FEINE op grond van 9 : 26, dat wij niet uit het oog mogen verliezen, dat de verkondiging mede rust in het offer van Christus, die in zijn vernedering onze Broeder werd en daardoor in staat was hogepriesterlijk voor ons te werken. [4]) De grond van het eeuwige hogepriesterschap is juist hierin gelegen, dat het sterven van Christus de toegang werd tot het leven en dat het offer gebracht werd door Hem, die een „onvernietigbaar leven" bezat, daarvoor zowel als daarna.

Toch moeten wij — ondanks deze heenwijzingen — vaststellen, dat Jezus nergens expressis verbis „onsterfelijk" wordt genoemd. Maar de gedachte van de onverganklijk-

---

1) W. HEITMÜLLER in Die Schriften des N.T. IV, S. 81.

2) J. B. FREY: Le concept de „vie" dans l'évangile de Saint-Jean; in Biblica, Commentarii editi a Pontificio Instituto Biblico, I (1920), p. 39 sv.

3) Zo uitdrukkelijk F. BÜCHSEL: a.a.O., S. 214.

4) P. FEINE: Theologie des N.T., S. 399 f.

heid is toch wel inhaerent aan het leven, dat, vooral in Joh., aan Jezus wordt toegeschreven.

Is het dus in de eerste plaats de levens-idee, die ons, zij het ook aarzelend, van de „onsterfelijkheid" van Jezus doet spreken, daarnaast verdient de gedachte van Jezus' *zondeloosheid* onze aandacht. Zij wordt uitdrukkelijk uitgesproken in 2 Kor. 5 : 21, maar moet overal stilzwijgend ondersteld geacht worden. De betekenis, ja zelfs de mogelijkheid der verzoening is in de zondeloosheid gegrond.

Trekken wij nu de lijn van onze vorige hoofdstukken door, dan is geen andere conclusie mogelijk dan deze, dat zondeloosheid onsterfelijkheid betekent. Wanneer wij op de rechte wijze gesproken hebben over de onmiddellijke samenhang tussen Godsgemeenschap en onsterfelijkheid enerzijds en tussen zonde en dood anderzijds, dan moet ook de zondeloosheid van Jezus inhouden, dat Hij „jenseits des Todes" staat. In volkomen Godsgemeenschap leeft Jezus geheel naar de wil van de Vader (Joh. 4 : 34; 5 : 30; 6 : 38; enz.) en hoe zou dat, wat Hij zegt van degene, die zijn woord bewaart, niet in de eerste plaats van Hemzelf gelden, n.l. dat hij „de dood in eeuwigheid niet aanschouwen" zal (Joh. 8 : 51)?

Het lijkt ons echter niet geheel onbedenkelijk, wanneer BÜCHSEL de zondeloosheid onmiddellijk verbindt met de eeuwigheid van Christus. [1]) Waar van de eeuwigheid van Christus sprake is, valt toch wel een sterk accent op de praeëxistentie van de eeuwige Godszoon en dat wil dus in wezen zeggen: op God zelf. De zondeloosheid daarentegen geldt van de mens Jezus Christus. Wij mogen deze twee dus niet op één lijn stellen, gelijk BÜCHSEL, naar wij menen, al te gemakkelijk doet.

Toch is het niet geheel ten onrechte, wanneer BÜCHSEL ook met betrekking tot het mens-zijn van Christus van „eeuwigheid" spreekt. Zij is dan gegrond in de gemeenschap met God en de verzekerdheid van de eeuwige liefde Gods. Zij kan omschreven worden als „Anteil an dem Lebensbesitz Gottes", als „Freiheit gegenüber Leben und Tod" (Joh. 5 : 26; 10 : 18). En zeer duidelijk geldt het niet de eeuwige Zoon, maar de vleesgeworden mens, wanneer BÜCHSEL zegt: „Jesus ist ewig, nicht als Der, der in der Zeit anfangs- und endlos wäre, sondern als Der, der mit seinem Tun und Charakter über der Zeitlichkeit steht. Ewigkeit ist bei ihm nicht Verlängerung des zeitlich-irdischen Daseins ins Unendliche, sondern etwas von Zeitlichkeit der Art nach Verschiedenes, ein Stehen über der Zeitlichkeit vermöge des Stehens in der ewigen Liebe Gottes, vermöge der Hingabe an diese, deshalb Opfer des irdisch-zeitlichen Daseins." En het eeuwigheidsbewustzijn van Jezus wordt door BÜCHSEL omschreven als „unbegrenztes Getragensein von der Ewigkeit Gottes."

Is het dus op zichzelf niet zonder gevaar over de eeuwigheid van Christus te spreken, wij menen dat het inderdaad mogelijk is op de wijze, waarop BÜCHSEL het in de aangehaalde woorden doet. Maar dan wordt hierin ook vertolkt, wat wij bedoelen, wanneer wij over de „onsterfelijkheid" van Christus spreken.

Deze volheid en volkomenheid van leven bezit Jezus op creatuurlijke wijze. Op de creatuurlijkheid legt de Ned. Geloofsbelijdenis een sterk accent: in Jezus Christus „heeft de menselijke natuur hare eigenschappen niet verloren, maar is een schepsel gebleven, hebbende begin van dagen, zijnde een eindige natuur, en behoudende al hetgene dat een waar lichaam toebehoort". Hij is „ware mens,

[1]) F. BÜCHSEL in zijn commentaar op Johannes in Das Neue Testament Deutsch, ad Joh. 8 : 49—59. (Zie ook: Theol. d. N.T., S. 69)

opdat Hij voor ons mocht kunnen sterven naar de zwakheid zijns vleses" (art. 19).

Hoezeer in het N.T. met de creatuurlijkheid van de mens Jezus ernst wordt gemaakt, behoeven wij hier niet uitvoerig aan te tonen. In de volstrekte gehoorzaamheid en onderworpenheid aan Gods wil, in de gebedsverhouding, in het verzet tegen de verzoekingen, in de afwijzing van het praedicaat „goed" (Mc. 10 : 18), komt dit voldoende aan het licht. Waar het thans om gaat, is dat aspect van de creatuurlijkheid, dat gelegen is in de sterfelijkheid. Hij, die in zondeloosheid deel heeft aan het onsterfelijk leven, is een sterfelijk mens. Wij mogen met RENGSTORF zeggen: „Jesus steht als der, der er ist, zwar nicht jenseits des Sterbens, wohl aber jenseits des Todes." [1]) Inderdaad niet „jenseits des Sterbens". Aan de sterfelijkheid is ook Hij onderworpen. Zelfs waar Joh. zulk een zwaar accent legt op de levensvolkomenheid van Christus, daar wordt niet uit het oog verloren, dat Hij dit leven slechts in afhankelijkheid van de Vader bezit. Dat Christus „leven in zichzelf" heeft, is zo omdat de Vader Hem dit „gegeven" heeft (5 : 26); Hij weet, dat alleen God „de levende Vader" is: „Ik leef door de Vader" (6 : 57); Hij is doordrongen van de noodzaak van zijn sterven (12 : 24).

Waarom dit zo is en moet zijn, drukt de Geloofsbelijdenis uit, door te zeggen, dat Jezus Christus is „ware mens, opdat Hij voor ons mocht kunnen sterven naar de zwakheid zijns vleses". Jezus' sterfelijkheid is dus voorwaarde van de opdracht, die Hij, juist als de „onsterfelijke", van God ontving. Zo kan BÜCHSEL, die wij hierboven hoorden spreken over de „eeuwigheid" van Jezus, zeggen: „Sie schlieszt das Sterben, das wirkliche, völlige Sterben des Menschen Jesus nicht aus, sondern ein". En wanneer hij dan voortgaat: „Freilich, sein Sterben ist nicht nur Widerfahrnis, das erlitten wird. Es ist Opfer an Gott und die Menschen. In der Freiheit dieses Opfers offenbart sich die Ewigkeit Jesu", dan vertolkt hij een gedachte, die ook bij ALTHAUS van grote betekenis is. Wij zagen reeds, toen wij vroegen naar de positieve zin van het sterven, hoe ALTHAUS deze ziet in de mogelijkheid tot het offer, de inzet van het leven, de totale overgave in liefde en geloof. [2]) Maar op deze plaats is vooral van belang te zien, dat ALTHAUS deze „Schöpfungssinn" van het sterven openbaar en verwerkelijkt ziet in Christus (1 Joh. 3 : 16). „Gott selber kann die Tiefe seiner Liebe nicht anders erzeigen als kraft der Menschwerdung, durch das Eingehen in das Gesetz der Sterblichkeit, unter das er uns gestellt hat. Die Liebe bedarf des Todes, um ganz wirklich zu werden. So schlieszt sich von der Christologie her der Schöpfungssinn des menschlichen Todes auf." [3]) En niet alleen het offer van God, maar ook het offer aan God en voor God ziet ALTHAUS in Christus verwezenlijkt. Zijn sterven is „höchste Bewährung der Liebe zu Gott, Verherrlichung des Vaters" (Joh. 10 : 18; 13 : 31; 14 : 31).

Maar Christus is niet alleen de waarachtige mens naar het beeld Gods. Hij is tegelijkertijd de actuele en *werkelijke* mens, de mens in de zonde.

Wanneer wij de Ned. Geloofsbelijdenis horen zeggen, dat God „zich zelven

[1]) K. H. RENGSTORF: a.a.O., S. 63.
[2]) Zie boven, blz. 308.
[3]) P. ALTHAUS: Die christl. Wahrheit II, S. 182.

begeven heeft om (de mens) te zoeken", dan betekent dit, „dat God zijnen Zoon gezonden heeft om aan te nemen de natuur, in welke de ongehoorzaamheid begaan was" (art. 20). Dat wil zeggen, dat Christus met het aannemen van de menselijke natuur zich ook in die situatie begeeft, waarin deze natuur door de zonde geraakt is, n.l. die van de vloek en de dood.

Op deze volkomen solidariteit met de mensen, waarin Christus zich begeeft, moeten wij alle nadruk leggen. Wanneer wij spreken over de onsterfelijkheid, zondeloosheid en eeuwigheid van Christus, mag dit nimmer inhouden, dat wij aan lijden en kruis slechts een voorbijgaande betekenis toekennen, dat zij slechts op schijn of op waan berusten omdat er voor de zondeloze geen dood is en omdat voor de onsterfelijke het sterven geen dreiging vormt. Integendeel: Christus heeft als mens de volle last en smart, plaag en vloek van zonde en dood willen dragen. Er is, zo drukt BARTH het uit, geen sprake van een „maskerade". Er is een solidariteit zonder enig voorbehoud. Christus werd 's mensen Broeder en met de mens staat Hij in de bedreiging en de aanvechting, „mit ihm in jenem Strom, der jenem Absturz entgegeneilt, mit ihm dem Tode, der Aufhebung seines Seins, dem Nichts entgegeneilend." Hij schreit met de mens, en weet beter dan iedere mens met hoeveel reden: „Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij Mij verlaten?" [1]) Zo gaat Hij de weg van de zonde ten einde toe, „bis zu ihrem bitteren Ziel im Tod, im Verderben, in der grenzenlosen Qual der Gottesferne: indem er also den sündigen Menschen seinem und mit ihm die Sünde selbst in seiner eigenen Person ihrem, dem ihr zukommenden Nichtsein überliefert — dem Nichtsein, ja der Nichtigkeit, der der Mensch als Sünder verfallen ist und unaufhaltsam entgegenläuft." [2])

Wanneer wij zo over Christus als de waarachtige mens en de werkelijke mens afzonderlijk en na elkander hebben gesproken, willen wij ons gaarne door HAITJEMA laten waarschuwen voor de gevaren van het scheiden van menswording en vleeswording, incarnatio en exinanitio, „als twee acten na elkaar, in plaats van te belijden, dat met de vleeschwording de zelfontlediging reeds gegeven is". Wij zouden daardoor verleid worden tot speculaties over de mogelijkheid, dat „de eeuwige Logos toch ook de menschelijke natuur (had) kunnen aannemen in zulk een zin, dat daarin de volle, goddelijke majesteit begon te lichten", hypothetische redeneringen, die HAITJEMA terecht afwijst. [3])

En toch, ook al zijn menswording en vleeswording niet te scheiden, menen wij, dat een onderscheiding dogmatisch niet alleen geoorloofd, maar ook geboden is. De belijdenis, dat Jezus Christus „waarachtig" mens is, betekent niet alleen, dat Hij kwam in „een vlees, aan dat der zonde gelijk" (Rom. 8 : 3), en vernederd werd tot de dood des kruises, in solidariteit met de actuele mens, maar ook, dat Hij is de volkomen mens naar Gods wil, de waarachtige mens der schepping, de „tweede Adam", „een waarachtig en rechtvaardig mens" (Heid. Cat., vr. 15 vlgg.). Wel includeert de paulinische opvatting van het begrip „vlees" het onmiddellijk samengaan van incarnatie en exinanitio, maar daarnaast mogen wij toch ook een woord als Joh. 1 : 14 niet uit het oog verliezen, waar van de vleesgewordene kan worden gezegd: „wij hebben zijn heerlijkheid aanschouwd, een heerlijkheid als van de eniggeborene des Vaders, vol van genade en waarheid", al moet dit ook als een aanschouwen-in-verborgenheid worden opgevat (cf Jes. 53 : 2—4).

De betekenis van een begripsmatige onderscheiding van menswording en vernedering is hierin gelegen, dat wij de vernedering eerst recht kunnen verstaan als de vernedering van Hem, die om de vloek en de dood te dragen „den mense gelijk geworden (is),

1) K. BARTH: K.D. IV/1, S. 236.
2) ibid. S. 278.
3) TH. L. HAITJEMA: a.w., blz. 253 vlgg.

waarachtiglijk aannemende een ware menselijke natuur, met al hare zwakheden", maar... „uitgenomen de zonde"! (Ned. Gel. Bel. art. 18). Hij, die „tot zonde gemaakt" werd, was juist Degene, „die geen zonde gekend heeft" (2 Kor. 5 : 21); Hij, die de vloek van de Godverlatenheid te dragen kreeg, was juist Degene, die in ongebroken geloof en Godsgemeenschap leefde; Hij, die zich vernederde tot de dood, ja tot de dood des kruises, was juist Degene, die de Levende bij uitstek was. Juist terwille van de vernedering vindt de menswording plaats in creatuurlijke volmaaktheid; creatuurlijk — „met al hare zwakheden" — opdat Hij zou kunnen sterven; volmaakt — „uitgenomen de zonde" — opdat Hij de vloek en de dood zou dragen, die Hij niet had verdiend.

Maar, wanneer wij het goed recht van deze dogmatische onderscheiding menen te moeten verdedigen, blijft toch HAITJEMA's waarschuwing ten volle van kracht, inzoverre zij ons er op wil wijzen, dat wij uit geloofs-kritisch oogpunt met dit onderscheid niets kunnen beginnen: wij mogen niet afwijken van „de zakelijkheid der geloovige erkenning van het *factum* der vleeschwording." En de gevaren van een accentuering van de menswording, geïsoleerd van en ten koste van de vleeswording, worden door HAITJEMA duidelijk gedemonstreerd.

Zowel het geloof als de psychologische verklaring staan hier voor een ondoordringbaar geheimenis. Hoe heeft Hij, die in de zwaarste verzoekingen weerstand bood en in volstrekte gehoorzaamheid en zondeloosheid leefde, zich kunnen buigen onder het oordeel, dat ook Hem „tot zonde" maakte? Hoe kon Hij, die de innigste Godsgemeenschap kende en zich biddend aan God overgaf, in zijn sterven de diepste Godverlatenheid ervaren? Hoe was voor Hem, in Wie het eeuwige leven volle werkelijkheid was, het sterven beladen met de vloek van de dood? Hier kunnen wij niet anders doen dan uitspreken, *dat* Christus waarlijk *in* de zonde en *in* de dood heeft verkeerd en dat Hij waarlijk onder de last van het kruis is bezweken. Het zondaar-zijn van Christus is geen pose, geen als-of, geen „maskerade", maar een onbegrijpelijke, niet menselijke, maar goddelijke werkelijkheid. Wij menen, dat BARTH ons de juiste weg wijst, wanneer hij de eenheid van zondeloosheid en zonde fundeert in de volstrekte gehoorzaamheid: juist in deze gehoorzaamheid weigert Christus niet zich ten diepste te laten vernederen. 1)

b. Opstanding

Toen wij scheiding maakten tussen de behandeling van de incarnatie en die van de opstanding, wezen wij er reeds op, dat wij daarmee een wezenlijke eenheid moesten verbreken. Dit wordt ons opnieuw duidelijk, nu wij over de incarnatie hebben gehandeld en thans over de opstanding moeten spreken. Want wij zien nu, dat ten eerste alles, wat over de incarnatie te zeggen viel, door de opstanding zijn zin en vervulling krijgt en dat ten tweede de opstanding alleen van de incarnatie uit kan worden verstaan en reeds in de incarnatie verborgen aanwezig was.

Wij moeten thans de vraag stellen, wat de boodschap van de opstanding van Christus betekent. Wat is het volstrekt nieuwe, het verrassende en beslissende wonder, dat in de opstanding plaats grijpt? Wat is er in de opstanding gebeurd?

Het kan niet hierin gelegen zijn, dat hier aan een mens na het sterven een *nieuwe existentie* wordt geschonken. Wij hebben reeds gezien, dat dit zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament reeds doorlopend werd ondersteld. Deze opstanding, waaraan ook Abraham, Izaäk en Jacob deelhebben, *is* er (Mc. 12 : 18), de doden „worden" opgewekt (12 : 26), voor God „leven zij allen" (Lc. 20 : 38). Zou de opstanding van Christus slechts betekenen, dat ook Hij tot deze existentie-wijze was opgewekt, dan zou zij niet anders zijn dan een bevestiging van een reeds bestaande overtuiging. Zij zou daardoor op zichzelf

1) K. BARTH: K.D. IV/1, S. 236.

niet zonder waarde zijn, maar van een beslissend heils-gebeuren zou geen sprake zijn, te minder omdat in deze „opstanding" nog niets beslist is ten aanzien van de wezenlijke antithese tussen leven en dood.

Ook kan de bizondere betekenis van Christus' opstanding niet hierin gezocht worden, dat de Opgestane zich aan de zijnen *vertoont*. Ook deze mogelijkheid was reeds bekend: Samuël is aan Saul verschenen, Mozes en Elia verschenen aan de discipelen. Zou de opstanding van Christus met deze verschijningen op één lijn gesteld moeten worden, dan ware daarmee slechts voldaan aan het spiritistische verlangen naar communicatie met de gestorvenen. En wederom: hoe belangrijk zulk een verschijning op zichzelf ook zou zijn, een heilsboodschap — die wij ook in de meeste spiritistische manifestaties missen — zou daarmee niet gegeven zijn.

Is dan, zo vragen wij ten derde, het heilsfeit van de opstanding hierin gelegen, dat zij een *„lichamelijke"* opstanding is? Ook hierover hebben wij reeds uitvoerig gesproken en wij kunnen slechts herhalen, dat het zwaartepunt van de opstandings-boodschap *niet* in de lichamelijkheid kan zijn gelegen. Dit kan ten eerste niet omdat de lichamelijkheid der opstanding te zeer vanzelfsprekend is, dan dat zij een kerygmatische betekenis zou kunnen hebben. Een opstanding zonder lichaam is nu eenmaal niet denkbaar. In de tweede plaats is het er in de berichten, die uitdrukkelijk over het lichaam van de Opgestane gewagen, niet om te doen het feit van de lichamelijkheid te beklemtonen, maar, zoals wij zagen, gaat het daar om de identiteit. Ten derde — en vooral! — moeten wij opmerken, dat ook een lichamelijke opstanding op zichzelf geen heil inhoudt. De wezenlijke doods-dreiging van het oordeel is daarmee nog geenszins geweken (Mt. 10 : 28!).

Wij menen daarom, dat de wezenlijke betekenis van de opstanding anders moet worden uitgedrukt. De kern van de opstandings-boodschap achten wij gelegen in het getuigenis, *dat Christus leeft*. Maar dan dient het begrip „leven" verstaan te worden in die praegnante zin, waarin het gelijkgesteld mag worden met „eeuwig leven", leven in het Koninkrijk Gods. De opstandings-boodschap verkondigt niet, dat Christus „voortbestaat", noch dat Hij in staat is te „verschijnen", en evenmin dat Hij een „lichamelijkheid" bezit, maar — hoezeer dit alles ook waar is en in het geheel van de boodschap opgenomen — zij predikt in de allereerste plaats, dat Christus leeft in het eeuwige, hemelse leven bij God, en wel als de „eerste van hen, die ontslapen zijn" (1 Kor. 15 : 20), als de eerste, die uit het oordeel is weggenomen en voor wie de dood voor eeuwig heeft afgedaan, ja, wiens plaats daar is, vanwaar het oordeel wordt voltrokken. Zo valt er in de opstandingsberichten een sterke nadruk op de verklaring „dat Hij leeft" (Lc. 24 : 23; Mc. 16 : 11), dat Hij „de levende" is, die niet bij „de doden" te vinden is (Lc. 24 : 5). Zie ook Hand. 25 : 19; Rom. 14 : 9; 2 Kor. 13 : 4.

Daarom is het van de grootste betekenis, dat wij met de opstanding de verhoging, de verheerlijking, onmiddellijk verbinden. Want het gaat er niet alleen om, dat Christus *leeft,* maar evenzeer dat *Christus* leeft. Wij zullen de uitspraken, die er op wijzen, dat Christus eerst door de opstanding „tot Heer en tot Christus gemaakt" werd (Hand. 2 : 36), dat Hij „door zijn opstanding uit de

doden verklaard (werd) Gods Zoon te zijn in kracht" (Rom. 1 : 4), nimmer zo mogen interpreteren, dat Hij eerst door de opstanding en verhoging de Christus is geworden. Daarmee zou juist de betekenis van de vernedering verloren gaan. Er kan niet anders bedoeld zijn dan dat de opstanding het bewijs, de verzekering, de bevestiging, de bekrachtiging is van wat in het aardse leven verborgen aanwezig was, miskend en verworpen werd. En daarom betekent de verhoging, die wij dus in de nauwste samenhang, zo niet ident, zien met de opstanding, dat het waarlijk de Christus was, die stierf. Dat wil dus zeggen, dat in vernedering, lijden en kruis werkelijk God aan het werk is en dat God waarlijk is doorgedrongen in de diepte van de zonde en de dood der mensen. Nogmaals: wij kunnen ons de vervlochtenheid van kruis en opstanding niet innig genoeg denken.

Maar dit alles betekent dan ook, dat wij, sprekende over de levens-werkelijkheid en levens-volkomenheid van de waarachtige mens Jezus Christus, terecht het begrip „onsterfelijkheid" hebben gebruikt. Hij, die vrijwillig in de dood ging, was dus niet aan de dood onderworpen, hij stond „jenseits des Todes". Hij stierf wel, maar alleen *zijn* sterven was niet ten dode. Hij mocht opstaan en verhoogd worden „krachtens een onvernietigbaar leven".

Wanneer wij nu vragen, op welke wijze de heils-boodschap van de opstanding van Christus op ons gericht is, welk heil daarin wordt verkondigd, welk uitzicht geopend, dan kunnen wij in de antwoorden, die in de Bijbel en in het christelijk belijden op deze vraag worden gegeven, een drietal motieven onderscheiden: het openbarings-motief, het verzoenings-motief en het overwinnings-motief.

Het blijkt, dat deze onderscheiding nauw verwant is met het schema van het drievoudig ambt van Christus, welk schema, ook volgens KORFF, die het zelf niet gebruikt, „groote systematiseerende beteekenis" bezit.[1]) Ook HAITJEMA hecht aan dit schema zeer grote waarde, evenals BRUNNER, die het in zijn „Dogmatik" ook metterdaad aanwendt.[2]) Wij moeten echter KORFF's waarschuwing ter harte nemen, dat dit schema niet de vorm mag hebben van een zuivere juxta-positie, maar dat er een genetische orde in moet heersen: „Wij moeten uitgaan van de eenheid, van de openbaring, en daarbij zal het blijken, dat de openbaring méér in zich bevat dan enkel openbaring, dat *in* haar ook verzoening en heerschappij tot stand komt." Uitgaande van het profetische werk zullen wij dus naderen tot het priesterlijke en koninklijke.[3])

De gescheiden behandeling van de drie ambten brengt steeds een element van willekeur met zich mee. Zij zijn in Christus zelf niet gescheiden, zodat wij zijn werk in drie categorieën zouden kunnen verdelen, maar het is veeleer zo, dat wij in het ongedeelde geheel van het Christus-gebeuren verschillende aspecten, verschillende motieven kunnen onderscheiden. Correlaat met de drie ambten onderscheiden wij dan het openbarings- het verzoenings- en het overwinnings-motief. Maar ook daarvan moet dus gezegd worden, dat zij onmogelijk gescheiden kunnen worden, steeds met elkander samen en in elkander overgaan.

Dat de onderlinge verhouding van deze motieven haar eigenaardige problematiek met zich meebrengt, blijkt uit de theologische discussie zeer duidelijk. Zo gaat het in de vermeende tegenstelling tussen een objectieve en een subjectieve verzoeningsleer om de

---

1) F. W. A. KORFF: a.w. II, blz. 93.

2) TH. L. HAITJEMA: a.w., blz. 229 vlgg., blz. 261 vlgg.
E. BRUNNER: a.a.O., II, S. 317 ff.

3) F. W. A. KORFF: a.w. II, blz. 111.

verhouding tussen verzoening en openbaring; in het verschil tussen de klassieke en de latijnse verzoeningsleer, waaraan AULEN zoveel gewicht hecht, gaat het om de verhouding tussen verzoening en overwinning; en met de verhouding tussen openbaring en overwinning krijgen wij te maken in de vragen met betrekking tot de spanning tussen tegenwoordigheid en toekomstigheid, tussen indicatief en imperatief, tussen openbaarheid en verborgenheid van het Koninkrijk Gods. Het is duidelijk, dat wij er bij de behandeling van het Christus-gebeuren volgens het schema der ambten steeds op verdacht moeten zijn, dat geen der ambten los van de andere gedacht kan worden alsof het afzonderlijke werkzaamheden gold. Het gaat om één gebeuren, één ondeelbaar werk, dat van verschillende gezichtspunten uit kan worden bezien. Daarom spreken wij slechts van motieven.

Wij mogen tenslotte nog wijzen op het belangwekkende gezichtspunt, waaronder HAITJEMA de leer van het munus triplex beschouwt. Na eerst uitvoerig gesproken te hebben over het drievoudig ambt van Christus als de Middelaar en daarvan de oud-testamentische achtergrond te hebben aangewezen, ziet hij de „tweede wortel" van deze leer in het waarachtig mens-zijn van Christus. Ook als de „tweede Adam", die de scheppingsbestemming van de mens realiseert, draagt Hij het drievoudig ambt. En het is juist in antwoord 6 van de Catechismus, dat ook wij kozen als uitgangspunt voor de beschrijving van 's mensen bestemming, dat HAITJEMA „de drievoudige ideale bestemming van het menschenleven" vindt uitgedrukt. Hij ziet het profetische ambt in het „God zijnen Schepper recht kennen", het priesterlijke in het „Hem van harte liefhebben" en het koninklijke in het „met Hem in de eeuwige zaligheid leven om Hem te loven en te prijzen". Dat Christus dit drievoudig ambt van de mens, als ἀνϑρωπος ἐπουρανιος, vooral na zijn opstanding droeg, wil niet zeggen, dat Hij ook daarvóór niet de „tweede Adam" was, „die het ideale menschenleven ontvouwde naar de bestemming van den Schepper". Maar, dit gebeurt in de „staat" van de zondige mens. Na de opstanding echter is Hij ten volle de verzoende mens, die „aan God welbehaaglijk is in de vervulling van zijn profetische, priesterlijke en koninklijke roeping". En ook dan blijft Hij nog de Middelaar, wiens werk bestaat in „de levendmaking, de openbaring der groote liefde Gods, welke regelrecht afgaat op de vervulling van de scheppingsbestemming, zooals deze den Mensch oorspronkelijk gesteld was".[1]

1. Opstanding als openbaring

Wanneer 2 Tim. getuigt van het behoud en de roeping naar het eeuwig voornemen Gods en zijn genade, die ons in Christus is gegeven „vóór eeuwige tijden", dan lezen wij, dat deze genade, „nu geopenbaard is door de verschijning van onze Heiland, Christus Jezus, die de dood van zijn kracht heeft beroofd en onvergankelijk leven aan het licht gebracht heeft door het evangelie" (2 Tim. 1 : 10).

De tekst spreekt letterlijk van ζωην και ἀφϑαρσιαν en de vertaling door „onvergankelijk leven" zal vermoedelijk zijn ingegeven door een zekere schroom voor het gebruik van het begrip „onvergankelijkheid", dat als synoniem van „onsterfelijkheid" associaties met het griekse onsterfelijkheidsgeloof zou kunnen opwekken. Zijn wij tegen een zodanige verwarring voldoende op onze hoede, dan kunnen wij niet anders dan deze vertaling, hoewel zij de betekenis van de tekst niet wezenlijk verandert, als een verzwakking beschouwen: zij vormt een pleonasme, waarin de kracht, die steeds in de herhaling gelegen is, verloren gaat. Leven en onvergankelijkheid zijn synoniemen en hun parallelisme wil de intensiteit van het getuigenis vergroten.

Wij behoeven er niet aan te twijfelen, dat met „het evangelie" het evangelie der opstanding is bedoeld (cf 1 Kor. 15 : 1). Door de opstanding is openbaar geworden, dat Christus waarlijk het leven bezit, dat met onvergankelijkheid kan worden gelijkgesteld. Wij zagen reeds, hoe de evangeliën, in het bizonder

[1] TH. L. HAITJEMA: a.w., blz. 262 vlgg.

dat van Johannes, herhaaldelijk getuigenis afleggen van het door Christus geopenbaarde en gebrachte leven, maar wij zagen ook, dat dit leven niet alleen verborgen blijft in de knechtsgestalte van deze sterfelijke mens, maar dat het bovendien zichtbaar verloren gaat in de dood aan het kruis. Daar tegenover openbaart nu de opstanding, ten eerste dat in het sterven aan het kruis de dood tòch niet heeft kunnen zegevieren, en dat dus „de dood van zijn kracht beroofd is", en ten tweede dat het leven van Christus waarlijk „leven" en dus „onsterfelijk" leven is. En wanneer 1 Joh. 1 : 2 verklaart, dat „het leven is geopenbaard" en dat dit leven het eeuwige leven is, wordt deze openbaring weliswaar niet uitdrukkelijk met de opstanding verbonden, maar het is duidelijk, dat ook dit getuigenis toch onmiddellijk samenhangt met de opstandingsboodschap en zonder deze niet denkbaar is.

Wij mogen dus zeggen, dat in de opstanding openbaar geworden is, wat in het leven en in de prediking van Jezus reeds tot uiting kwam: dat God in Jezus Christus gekomen is om Hem temidden van de in de duisternis van de dood verkerende wereld te stellen als de Drager, de Verkondiger en de Brenger van dat leven, dat wij onsterfelijk mogen noemen, het eeuwige leven. Terecht zegt HEERING: „De opstanding beteekent dus geen nieuwe openbaring, maar onthulling van het voorafgaande, onthulling van de zin van Jezus' leven en sterven, en in zoverre Gods bevestiging, bekrachtiging der reeds in Jezus' leven gegeven openbaring in het aanschijn van de machten van zonde en dood." [1])

Het komt er nu op aan, dat wij rekening houden met de betekenis van het bijbelse openbaringsbegrip. Openbaring betekent steeds meer dan mededeling, onthulling, bekendmaking. Zeker is zij dat ook, maar de openbaring *dat* er iets gebeurt, wil tegelijk zeggen, dat er iets *gebeurt*. Wanneer God openbaart, dat Hij iets *doet*, dan is Hij ook waarlijk bezig het te *doen*. Daarom moeten wij van de openbaring van het onvernietigbare leven in Christus ook zeggen: wanneer God met deze levensopenbaring tot ons komt, dan is dat tegelijk ook levensmededeling.

Het is vooral BULTMANN, die op dit verband tussen levens-openbaring en levensmededeling grote nadruk legt en de gehele nieuw-testamentische openbaring onder het gezichtspunt van de levens-mededeling brengt. [2]) Wij kunnen hier de formele aspecten van BULTMANN's openbaringsbegrip — zijn opvatting van het algemeen-menselijk „Vorverständnis" der openbaring, dat gelegen zou zijn in een „Daseinsverständnis, das um die Begrenztheit des Daseins weisz und sie sprengen will" (S. 7), waaruit hij niet alleen de noodzaak, maar zelfs de inhoud der openbaring min of meer postuleert — laten rusten. Wij kunnen hem hierin niet zonder voorbehoud volgen. Maar wel menen wij, dat hij ten aanzien van de nieuw-testamentische openbaring terecht de stelling verdedigt: „die Offenbarung gibt Leben" (S. 20). „Was Offenbarung heiszen kann, kann nur den Sinn haben, den Tod zunichte zu machen" (S. 22). Inderdaad is openbaring in het N.T. een gebeuren, waarin de dood vernietigd wordt. En deze overwinning op de dood is geen immanente menselijke mogelijkheid, maar komt van buiten af: het is de overwinning van Christus, niet de onze; *wij* kunnen slechts geloven, *wij* hebben het eeuwige leven slechts in hope. „Die Offenbarung besteht also in nichts anderem als in dem Faktum Jesus Christus" (S. 25). Deze openbaring is niet voltooid, zij is nog toekomstig en verborgen.

En toch is het heilsgebeuren openbaar en wel in de verkondiging, in het Woord.

---

1) H. J. HEERING: De opstanding van Christus (1946), blz. 211.
2) R. BULTMANN: Der Begriff der Offenbarung im N.T. (1929).

De verbreiding van het Woord betekent bij Paulus tevens de verbreiding van het leven. Maar ook daar is openbaring tegelijk verborgenheid. „Das Leben ist verhüllt in das Sterben Christi; es ist nie ein aufweisbares Weltphänomen, man 'hat' es nie im Schauen, sondern nur im Glauben... Wie Christus, so musz also der predigende Apostel selbst verstanden werden, als der, der gerade im Tode Leben offenbart" (S. 28). BULTMANN wijst in het bizonder op 2 Kor. 2 : 14—6 : 10. Dit leven, dat in verborgenheid geopenbaard wordt, is uiteraard het opstandingsleven.

Deze levens-openbaring is niet een „Wissensmitteilung", zij openbaart niet een „Idee des Lebens" en ook niet een kosmisch proces, dat buiten ons omgaat, maar zij is een gebeuren, dat zich door het Woord aan ons voltrekt en onze „Entscheidung" eist, ons in de crisis stelt. Zij kan alleen in geloof ontvangen worden: het leven is „eine Seinsweise, die wir im Glauben ergreifen" (S. 31). En hetzelfde geldt van de gerechtigheid, die met het leven parallel gaat.

De betekenis van deze levens-openbaring, die dus op één lijn staat met rechtvaardiging en vergeving, is deze, „dasz das ursprüngliche Schöpfungsverhältnis wiederhergestellt wird,... dasz die alte Offenbarung wieder sichtbar gemacht wird" (S. 34). Het is de „natürliche Offenbarung" van de oorspronkelijke scheppingsorde, het „Wissen des Menschen um sich selbst, ein Verstehen seiner selbst als Geschöpf und so ein Gott die Ehre Geben" (S. 35), dat in de zonde, het vlees, de dood, vergeten is en verloren ging. De mens heeft vergeten vanwaar hij komt en zichzelf op Gods plaats gesteld. In de boodschap van Christus wordt opnieuw de mogelijkheid geschonken „dasz der Mensch von anderswoher in seine Gegenwart kommt als aus der Lüge, der Sünde (S. 35). Maar nogmaals: deze mogelijkheid bestaat alleen in geloof en hoop, zij is volstrekt gebonden aan het Woord; zij is geheel eschatologisch bepaald.

2. Opstanding als verzoening

Het is waar, dat wij bij het spreken over het verzoeningswerk onze aandacht in de allereerste plaats richten op het kruis. Is het „verzoenend sterven" een essentieel element in het christelijk belijden, van een „verzoenend opstaan" zal niet licht gesproken worden. En toch is het de vraag of het zonder de opstanding mogelijk zou zijn te zingen: „Ja, Uw kruis heeft ons gegeven wat ons eeuwig juichen doet" (Gez. 51). In de evangeliën vernemen wij deze juichkreet bij het kruis niet. Gejuicht wordt er eerst bij de opstanding. Wij menen, dat het sterven van Christus zijn verzoenende betekenis eerst ontleent aan de opstanding.

Hiermee is niet gezegd, dat het kruis zonder de opstanding niet een eigen betekenis zou hebben. Terecht wordt door BARTH, die volle ernst wil maken met het „Het is volbracht", volgehouden, dat ook de dood van Christus op zichzelf een werk Gods met een eigen zin zou kunnen zijn. Het zou dan betekenen, dat in het gericht, dat aan Christus werd voltrokken, aan het recht Gods definitief voldaan was. Maar het „vóór ons" van dit plaatsbekledend sterven zou tegelijk ook „tegen ons" gericht zijn: „Es heiszt also: dasz Jesus Christus für uns gestorben ist, nicht, dasz es uns erspart blieb, zu sterben, sondern dasz eben in und mit ihm wir selber gestorben und also als die, die wir waren, abgetan und erledigt, tatsächlich nicht mehr da sind, keine Zukunft mehr haben." [1]) Wat Christus overkwam, is *ons* overkomen; in Christus zijn ook wij veroordeeld, verworpen, dood. En hierbij had God het kunnen laten zonder dat wij nog iets te postuleren zouden hebben. God bleef daarbij volkomen in zijn recht.

Wel blijven hier nog vragen open. Kunnen wij bij deze kruisdood zonder opstanding, bij deze definitieve afrekening met de zondige mens, nog van

1) K. BARTH: K.D. IV/1, S. 324.

„verzoening" spreken, zoals BARTH doet? Is het mogelijk de ἱλασμος, die hier bedoeld wordt, verzoening te noemen, zonder daarbij ook de καταλλαγη te betrekken? En blijft deze verzoening geen verborgenheid zonder de openbaring in de opstanding? Wij kunnen niet meer doen dan deze vragen stellen, willen wij niet in de onuitputtelijke problematiek van de verzoeningsleer terecht komen.

Maar BARTH heeft gelijk: deze hypothetische mogelijkheid van het kruis als het laatste en absolute is voor ons geen werkelijkheid. Wij kennen het verzoeningswerk slechts in zijn dubbel aspect van kruis èn opstanding. BARTH spreekt van het negatieve en het positieve aspect van de verzoening. In de opstanding wordt de verzoening geopenbaard en voltooid. 1)

Deze gedachte van openbaring en voltooiing der verzoening in de opstanding wordt ook uitgedrukt door ALTHAUS: „Zu soteriologischem Verständnis des Sterbens Jesu drängt uns die Ostertatsache: der Gekreuzigte hat sich den Seinen als der Lebendige bezeugt, sie dadurch des Friedens mit Gott gewisz und zu seinen Boten an die Menschheit gemacht — für diesen Frieden mit Gott, den der auferweckte Christus verbürgt, musz sein Todesgang wesentliche Bedeutung haben." 2)

In de opstanding wordt de betekenis van deze „Todesgang" openbaar. Wij mogen hier bevestigd zien, dat het waarlijk Gods Zoon was, die het kruis droeg. De opstanding geeft ons „die untrügliche, in einer neuen Tat Gottes gerade das unzweideutig klar machende Vermittlung der Erkenntnis: dasz *Gott* war in Christus (2 Kor. 5 : 19), d.h. dasz Gott *selbst* in dem Menschen Jesus am Werk gewesen war, geredet, gehandelt, gelitten hatte und in den Tod gegangen war und nicht trotz dieses Endes, sondern eben auf seinem bis dahin zu Ende gegangenen Weg in die Fremde, in dieser seiner tiefsten Erniedrigung — eben dort, wo es mit diesem Menschen ganz und gar zu Ende war — als der ein hohe, wahre Gott gehandelt und sich erwiesen hatte." 3)

Het wordt door de opstanding verzekerd en bekrachtigd, dat Hij, die zich in zodanige solidariteit met de mensen begaf, dat Hij volkomen deelt in hun verlorenheid en schuld; Hij, die zich onderwerpt aan de machten, die als gevolg van de zonde het mensenleven beheersen en verderven; Hij, die alle smarten, die de mensen elkander in hun verdwazing kunnen aandoen en de vloek, die daardoor op het mensdom rust, draagt; Hij, die zich overgeeft in de dood, de duistere drang tot vernietiging, desintegratie en chaos, die zowel gevolg als exponent is van de opstandigheid tegen de levende en scheppende God; Hij, die zich laat meesleuren in de maalstroom des verderfs, waarin de mensen zich geworpen hebben; — de zondeloze en gehoorzame was, die in geloof en Godsgemeenschap toch — in alle verborgenheid — over het onsterfelijke leven mocht beschikken en „krachtens een onvernietigbaar leven" de waarachtige Hogepriester was (Hebr. 7 : 16).

Wanneer door het kruis bevestigd wordt, dat voor de zondige mens de dood de enige mogelijkheid is, wordt het in de opstanding openbaar, dat God de dood van de zondaar niet wil en dat het *zijn* leven is, dat machtiger is dan

1) K. BARTH: K.D. IV/1, S. 327 ff.
2) P. ALTHAUS. Die christl. Wahrheit II, S. 241 f.
3) K. BARTH: a.a.O., S. 332.

zonde en dood. Maar dan ook alleen Gods leven, het leven in en uit God, het leven van de Zoon. Want het menselijk sterven in de zonde, zoals Christus het op zich neemt en ondergaat, kan niet anders zijn dan een sterven-ten-dode. Maar de opstanding laat ons zien, dat het God is, die dit werk volbracht heeft; God, de enige die in staat is de last der menselijke schuld te torsen zonder daaronder te bezwijken ten dode.

Het is duidelijk, dat het hier niet alleen gaat om een noëtische betekenis van de opstanding. In de opstanding wordt niet alleen openbaar gemaakt, wat de positieve betekenis en draagwijdte van de kruisdood was, maar het verzoeningswerk zelf wordt in de opstanding voltooid en volbracht. Niet zonder reden zegt Paulus: „Christus Jezus is de gestorvene, *wat meer is,* de opgewekte" (Rom. 8 : 34; cf Rom. 5 : 10). Daarom noemt BARTH de opstanding het „antwoord" van God op het werk van Christus en beschrijft hij haar onder de titel: „Das Urteil des Vaters". Door de opstanding heeft God „verklaard", dat wij in Christus met de Zoon te doen hebben (Rom. 1 : 4).

Maar dat betekent dan ook, dat het sterven van Christus niet alleen een zoenoffer is, maar „wat meer is", een verzoening. Want het is niet alleen de verwerping van de zondaar, maar bovendien, zoals BRUNNER het uitdrukt, de „Heimholung" van de Zoon, waarin het werk van de verzoening wordt volbracht. En gelijk in het ene geval Christus de plaatsvervanger en representant van de mensheid is, zó ook in het andere. Dat God in Christus onze zonde wil wegnemen en ons tot onze oorspronkelijke bestemming tot het zoonschap wil terugvoeren, dat is onze verzoening, die in kruis én opstanding volbracht wordt. Deze verzoening betekent, dat de verbroken Godsgemeenschap van Gods wege wordt hersteld, dat er van „vrede" mag worden gesproken en dat wij God, *deze* God, die *zo* handelt, weer onder de ogen durven komen zonder vrees voor het oordeel: „Ga weg van Mij, Ik heb u nooit gekend!"

Daarom gaan met de verzoening de rechtvaardiging en de verlossing onmiddellijk samen. Negatief kunnen wij zeggen, dat verzoening betekent het te niet doen van de macht van zonde en dood; positief is verzoening het terugvoeren in die staat van oorspronkelijke gerechtigheid, die onvernietigbaar leven en onsterfelijkheid inhoudt. Wij vinden beide gedachten herhaaldelijk in het N.T. De erkenning, dat wij dood waren en ten dode gedoemd, gaat samen met de juichkreet, dat wij thans met God verzoend en dus bevrijd zijn en behouden worden, gerechtvaardigd zijn en leven mogen. (Rom. 5 : 10; 6 : 11 vlgg.; 11 : 15; Ef. 2 : 1, 5; Col. 1 : 22; 2 : 13; 2 Tim. 1 : 10)

De samenhang tussen gerechtigheid en leven is ons reeds gebleken en komt juist in de opstanding aan het licht, nu wij zien hoe de verzoening als rechtvaardiging, als het toerekenen van gerechtigheid, herhaaldelijk met het schenken van leven in verband wordt gebracht. De rechtvaardiging is „rechtvaardiging ten leven" (Rom. 5 : 18), de rechtvaardige zal leven (Rom. 1 : 17; Gal. 3 : 11), de geest is „leven vanwege de gerechtigheid" (Rom. 8 : 10). Maar het is juist door de opstanding, dat dit alles zo gezegd kan worden. Hierin bestaat het verzoenings-karakter van de opstanding, dat zij ons terugvoert in het waarachtige, onsterfelijke leven, dat aan de geschapen mens in zijn gerechtigheid was geschonken.

3. Opstanding als overwinning

Reeds bij het spreken over de verzoening klonk het overwinningsmotief door. Wij worden daardoor opnieuw herinnerd aan het standpunt van AULEN, die betoogt, dat dit motief, door hem het klassieke, soms ook het dramatische genoemd, in de westerse theologie geheel of grotendeels schuil gaat achter de latijnse verzoeningsleer. Wij laten de vraag rusten of AULEN's weergave van en kritiek op de westerse verzoeningsgedachte geheel juist is, maar zien zijn verdienste vooral hierin, dat hij ons opnieuw heeft herinnerd aan het zeer wezenlijke element in het bijbels kerygma, dat in de boodschap van de overwinning op de dood is gelegen. Het is niet de bedoeling van AULEN, deze overwinningsgedachte los te maken van die van de verzoening, integendeel, hij geeft haar juist een plaats *in* de verzoeningsleer, maar wel tracht hij aan te tonen, dat daar, waar het overwinningsmotief domineert, de gehele verzoeningsleer een ander karakter draagt dan zij, vooral na ANSELMUS, in het Westen heeft gekregen, ondanks het feit, dat LUTHER opnieuw bij de klassieke gedachten aanknoopte.

De typische kenmerken van het overwinningsmotief, waardoor de klassieke verzoeningsgedachte zich onderscheidt van de latijnse, zijn volgens AULEN hierin gelegen,

1. dat het uitgaat van een dualistische conceptie van het verzoeningsdrama;

2. dat het verzoeningswerk gezien wordt als een ongebroken handeling Gods: „Het verzoeningswerk wordt opgevat als een eenige, voortgaande, niet verbroken werkzaamheid Gods." [1])

3. dat daarin de rechtsorde wordt doorbroken, terwijl het in de latijnse verzoeningstheorie gaat om „het ongebroken rechtsschema en de gebroken handeling Gods". [2])

Onze aandacht wordt hier gericht op dat aspect van de dood, dat in het spreken over de verzoening zo licht op de achtergrond geraakt en dat toch zulk een wezenlijk element van de bijbelse verkondiging uitmaakt: de dood als de aan God vijandige en het scheppingswerk desintegrerende macht. Het is duidelijk, dat hier opnieuw de problemen opduiken, die verbonden zijn met de correlatie tussen zonde en dood. Terwijl in de verzoeningsleer het zwaartepunt ligt in de gedachte van het dragen van de dood als het onontkoombare gevolg en de door God geëiste straf der zonde, zien wij daar, waar het overwinningsmotief zich doet gelden, de dood als de betrekkelijk zelfstandige macht, ident veelal met de duivel, die zich van de mens heeft meester gemaakt, en die in de opstanding door God wordt overwonnen.

Wij menen, dat wij niet anders kunnen doen dan beide motieven naast elkander te handhaven, waarbij het ene telkens het andere corrigerend en aanvullend begeleidt. Daarom spraken wij van de „betrekkelijke" zelfstandigheid van de dood. Waar deze betrekkelijkheid uit het oog wordt verloren staan wij voor een onbijbels dualisme. Zeker is de dood de aan God tegengestelde en vijandige macht, maar dat deze macht kan worden uitgeoefend en dat de mens in de greep van de dood verkeert, gaat niet buiten Gods wil om. 's Mensen zonde kan ver-

---

1) G. AULEN: De christelijke verzoeningsgedachte, blz. 13.
2) ibid. blz. 15.

klaard worden uit zijn zijn-in-de-dood, maar dit laatste is evenzeer het gevolg van zijn zondige keuze, van zijn ongehoorzaamheid jegens God. Verzelfstandiging en verabsolutering van de doodsmacht leidt tot hypertrofering van het overwinningsmotief, waarmee niet alleen een grieks dualisme wordt binnengehaald, maar bovendien de dood uitsluitend wordt gezien naar het aspect van de vergankelijkheid. Het ligt voor de hand, dat zowel incarnatie als opstanding dan een naturalistische heilsboodschap inhouden, dat onsterfelijkheid door vergoddelijking dan langs fysische weg wordt gezocht en dat de deur openstaat voor die vormen van a-nomisme, die in de Bijbel zo uitdrukkelijk worden afgewezen. Wij kunnen de dood niet los denken van de zonde, de opstanding niet los van het kruis, de verlossing en de overwinning niet los van de verzoening.

Maar omgekeerd moet gezegd worden, dat daar, waar de verzoeningsgedachte gevaar loopt in het keurslijf van een rationeel rechtsschema te worden gesnoerd, waar zonde en verzoening in moralistische en menigmaal in individualistische zin kunnen worden opgevat, waar men de leer der verzoening met het kruis wil laten eindigen, het overwinningsmotief zal moeten klinken. De opstanding van Christus betekent niet alleen, dat de zondaar is verzoend omdat de schuld is geboet, de straf weggenomen, maar ook, dat de zonde zelve is overwonnen. Niet alleen de dood als gevolg van de zonde, maar ook de dood op zichzelf, de doodsmacht, is krachteloos gemaakt en in beginsel teniet gedaan.

Daarom kan het overwinningsmotief niet gemist worden in het spreken over de zin van de opstanding. Het accentueert het dramatisch en kosmisch karakter van de opstanding, het getuigt van het koningschap van de levende Christus, het laat de juichtoon horen van de overwinning op de machten van duisternis en verderf. Wanneer Paulus het triomflied aanheft over de dood, die is „verzwolgen in de overwinning" (1 Kor. 15 : 54 vlg.), dan is dat wel het lied, dat eerst zal klinken aan het einde der tijden, maar de overwinning is reeds in Christus behaald: „Ik heb de wereld overwonnen" (Joh. 16 : 33).

2. 's-MENSEN VERWACHTING

Nadat wij getracht hebben het Christus-gebeuren te beschrijven en daarbij in het bizonder gevraagd hebben naar de wijze, waarop dit gebeuren gericht en betrokken is op de mens en de mensenwereld, richten wij thans de blik op het mensenleven in zijn gerichtheid op Christus. Dat 's mensen existentie beslissend bepaald wordt door zijn verhouding tot Christus, behoeft in een christelijke dogmatiek niet nader betoogd te worden. [1]) De vraag, waar het thans om gaat, is slechts deze: hoe hebben wij ons deze verhouding te denken en welke verwachting mag daarop worden gebouwd? En wij spitsen haar toe op de vraag in hoeverre hier van „onsterfelijkheid" mag worden gesproken.

Wij hebben het Christus-gebeuren beschreven in de twee bewegingen van

1) „An der Stellungnahme zu seinem Worte entscheidet sich das ewige Geschick des Menschen" (F. BUCHSEL, a.a.O., S. 21).
„So ist das Christusereignis... der schicksalhafte Bestimmungsgrund unserer Situation". (E. STAUFFER, a.a.O., S. 130)

incarnatie en opstanding. In beide ligt 's mensen heil besloten en wel zodanig, dat de incarnatie ons verzekert, dat het Christus-gebeuren waarlijk *'s mensen* heil betekent en de opstanding ons *het heil zèlf* openbaart en schenkt. Het gaat thans om dit laatste en wij zien het Christus-gebeuren hier dus voornamelijk als opstandingsgebeuren. „Ik ben de opstanding en het leven" (Joh. 11 : 25). Wij spreken nu over de mens, die deelheeft aan dit opstandingsgebeuren en aan deze levenswerkelijkheid als over de mens „in Christus".

Dat wij de uitdrukking „in Christus" gebruiken betekent niet, dat wij daarmee een besliste keuze doen, waarmee wij partij zouden kiezen tegenover HAHN, die een uitgesproken voorkeur aan de dag legt voor de term „met Christus". [1]) Wij erkennen integendeel gaarne de betekenis van HAHN's betoog, dat juist de uitdrukking „met Christus" de gelijktijdigheid met het „historische" Christus-gebeuren en de persoonlijke gemeenschap met Christus in zijn sterven en opstaan het duidelijkst weergeeft. „Paulus sieht sich durch das 'mit Christus' in die Gleichzeitigkeit mit dem Kreuz und der Auferstehung Jesu Christi versetzt, und zwar so, dasz er persönlichen realen Anteil an diesem einmaligen Geschehen unter Ausschaltung alles räumlich und zeitlich Trennenden gewinnt" (S. 97). Inderdaad biedt het „met Christus" een heilzaam correctief tegenover alle mystische en idealistische pogingen de verhouding tot Christus als een tijdeloze relatie tot een ideëel, boventijdelijke werkelijkheid op te vatten. HAHN legt daarom ook grote nadruk op de onomkeerbaarheid van de verhouding, die in het „met Christus" wordt uitgedrukt: de subject-verwisseling, waaraan vooral de mystiek zich schuldig maakt, is daardoor uitgesloten. Het zwaartepunt ligt niet in het religieuze subject, maar daarbuiten, in Christus. Wij moeten HAHN toegeven, dat het typisch eschatologisch karakter van de Christusverhouding in het onomkeerbare „met Christus" het best tot zijn recht komt.

Kiezen wij dan toch voor de uitdrukking „in Christus", dan doen wij dat slechts, omdat zij iets vager, maar daarmee ook ruimer en omvattender is. Zij duidt niet alleen het heilsgebeuren, maar ook de heilstoestand aan. Zij omvat ook het „met Christus", maar is bovendien wèl omkeerbaar: naast het „in Christus" is er ook het „Christus-in-ons", zonder dat wij daarbij behoeven te vrezen voor subject-verwisseling, integendeel: het „niet ik, maar Christus in mij" (Gal. 2 : 20) zal ons voor deze verwisseling behoeden. Wij menen ons zowel op Paulus als op Johannes te mogen beroepen, wanneer wij, zonder de grote betekenis van het „met Christus" uit het oog te verliezen, de persoonlijke levensgemeenschap met Christus toeschrijven aan de mens „in Christus". [2])

a. Het leven in Christus (De presente opstanding)

„Zo is dan wie in Christus is een nieuwe schepping", zegt Paulus (2 Kor. 5 : 17) en hij geeft daarmee uitdrukking aan de wezenlijke betekenis van de opstandingswerkelijkheid tijdens het aardse leven. Door de opstanding mogen wij „in nieuwheid des levens" wandelen (Rom. 6 : 4).

Dat deze levenswerkelijkheid reeds in het leven van Jezus aanwezig was, wordt, gelijk wij zagen, in de evangeliën herhaaldelijk betuigd. [3]) De genezingen, het uitdrijven van boze geesten, de dodenopwekkingen, de uitredding uit de greep der zonde, het behoud van hen, die verloren waren, zijn de tekenen van de aanwezigheid van de heerschappij van de levenwekkende God. Het Koninkrijk Gods is reeds gekomen en wie daarin wordt opgenomen ontvangt

---

1) W. T. HAHN: Das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus bei Paulus (1937), S. 90 ff.

2) Zie ook: E. SOMMERLATH: Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus (1927^2), S. 91 ff.

3) Zie boven, blz. 347 vlg.

het nieuwe leven, het leven van hem, die dood was en levend geworden is, verloren was en gevonden is (Lc. 15 : 24, 32).

Veel nadrukkelijker dan de synoptici spreekt Johannes over de presentie van het eeuwige leven, dat Christus schenkt aan hen, die tot Hem komen en Hem volgen (5 : 40; 8 : 12; 10 : 28), in Hem geloven (3 : 15, 16, 36; 6 : 40, 47; 7 : 38; 11 : 25, 26), Hem kennen (17 : 3), zijn woord horen (5 : 24, 25; 6 : 68; 8 : 51), zijn geest ontvangen (6 : 63), zijn spijs en drank genieten (4 : 10 6 : 27, 33—35, 48 vlgg.). Wie gelooft, „heeft" het eeuwige leven (3 : 36; 5 : 24, 40; 6 : 47, 54), en „is" overgegaan uit de dood in het leven (5 : 24; 1 Joh. 3 : 14).

Ook Paulus getuigt herhaaldelijk en met klem van de presentie van het opstandingsleven. In het heden van de verzoende en gerechtvaardigde mens voltrekt zich het opstandingsgebeuren, de overgang uit de dood in het leven. Wij zijn „mensen, die dood zijn geweest, maar thans leven" (Rom. 6 : 13). „Want de wet van de Geest des levens *heeft* u in Christus Jezus vrij gemaakt van de wet der zonde en des doods" (Rom. 8 : 2). „Indien Christus in u is, dan is wel het lichaam dood vanwege de zonde, maar de geest is leven vanwege de gerechtigheid" (Rom. 8 : 10). God heeft ons, hoewel wij dood waren, „mede levend gemaakt met Christus... en heeft ons mede opgewekt en mede een plaats gegeven in de hemelse gewesten" (Ef. 2 : 5, 6; cf Col. 2 : 13). Waar de mens eenmaal is opgestaan, heeft hij als „nieuwe schepping" deel aan die algehele nieuwe schepping, die als Koninkrijk Gods bezig is door te breken; hij behoort reeds toe aan de „nieuwe hemel" en de „nieuwe aarde". In Christus zijn wij opgenomen in het opstandingsgebeuren, het heilswerk Gods, dat in Christus begonnen is en waarin de schepping wordt ontrukt aan de greep van zonde en dood, ja, zijn wij reeds „burgers van een rijk in de hemelen" (Fil. 3 : 20).

Het is niet nodig uitvoerig aan te tonen, hoezeer de gedachte van de presentie van opstandingsgebeuren en eeuwig leven in heel het N.T. te vinden is. De teksten spreken voor zichzelf en de overtuiging is, voorzover wij weten, nimmer aangevochten. Veeleer ontvingen zij dikwijls een al te sterke en eenzijdige nadruk en is het telkens weer noodzakelijk gebleken haar voor onbijbelse spiritualisering en anticipatie te vrijwaren. Deze doen zich steeds voor, waar de levensmededeling door Woord en Geest gesubstantialiseerd gedacht, waar de correlatie van geloof en hoop miskend en waar de aan de christelijke existentie inhaerente spanning voorbarig opgeheven wordt. Hoezeer dit in de mystiek het geval is en hoe daarom de mystiek in volstrekte tegenstelling staat tot de eschatologie, hebben ALTHAUS en BRUNNER voldoende duidelijk gemaakt. [1])

Zijn wij echter voldoende gewaarschuwd voor onbijbelse deformaties, dan mogen wij volhouden: in het aardse leven van de Christen doet zich de onvergankelijke levenswerkelijkheid van de opgestane Heer als het presente en blijvende heil gelden. De gelovige *is* opgewekt en *heeft* deel aan de nieuwe aeon van het Koninkrijk Gods. Hij weet zich opgenomen in het eeuwige leven, hij is onsterfelijk.

De drie gezichtspunten, waaronder wij de opstanding van Christus mochten

1) P. ALTHAUS: Die letzten Dinge, S. 8 ff.
E. BRUNNER: Die Mystik und das Wort.

zien, vinden wij terug in de uitspraken over het nieuwe en eeuwige leven in de gemeenschap met Christus. Maar tegelijk komen daarbij ook de spanningen aan het licht tussen de in geloof en hoop aanwezige werkelijkheid van de nieuwe aeon en de werkelijkheid der aanschouwbare en ervaarbare werkelijkheid van deze wereld.

Het *openbaringsmotief* klinkt in het getuigenis, dat wij „het woord des levens" hebben gehoord en aanschouwd: „het leven toch is geopenbaard en wij hebben gezien en getuigen en verkondigen u het eeuwige leven, dat bij de Vader was en aan ons geopenbaard is" (1 Joh. 1 : 1, 2). Het eeuwige leven bestaat hierin, „dat zij U kennen, de eeuwige waarachtige God, en Jezus Christus, die Gij gezonden hebt" (Joh. 17 : 3). En Paulus heeft het heil juist hierin gevonden, dat Christus hem is „verschenen" (1 Kor. 15 : 8) en dat hij daardoor is aangewezen „als dienaar en getuige daarvan, dat gij Mij gezien hebt... om hun ogen te openen ter bekering uit de duisternis tot het licht en van de macht des satans tot God" (Hand. 26 : 16, 18). Het is Paulus er vóór alles om te doen „Hem te kennen en de kracht zijner opstanding" (Fil. 3 : 10). Waar deze openbaring en deze kennis aanwezig zijn, daar is het eeuwige leven, de opstandingswerkelijkheid present.

Daarom is het aanwezig in de prediking, waarin het immers gaat om „woorden des levens" (Hand. 5 : 20; Fil. 2 : 16). Wanneer BULTMANN heeft vastgesteld: „die Offenbarung gibt Leben", dan volgt daarop zijn stelling, dat deze openbaring in de verkondiging, in het Woord, tot ons komt. „Wenn Paulus das Wort verbreitet, so verbreitet er das Leben", aldus omschrijft BULTMANN het thema van 2 Kor. 2 : 14—6 : 10, en wie gelooft ontvangt dit leven. 1) Deze levenwekkende functie van prediking en geloof beide vinden wij ook duidelijk uitgesproken in Rom. 10 : 8—10; 1 Kor. 1 : 21; 2 : 4, 5.

Wij moeten er hier nogmaals op wijzen, dat dit ontvangen van het leven nimmer leidt tot een „hebben", een „bezitten" als een habituële eigenschap, maar dat het steeds moet worden voltrokken in de actualiteit van openbaring en geloof. Maar dat betekent dan tevens, dat wij het leven slechts bezitten in de spanning tussen openbaarheid en verborgenheid, waarin wij steeds staan in het aardse leven. Het eeuwige leven is niet aanwijsbaar, het is geen ervaarbare fysische of psychische werkelijkheid: „Wij wandelen in geloof, niet in aanschouwen". En het geloof richt zich op het verborgene, dat geopenbaard is en toch verborgen blijft. En zo is ook ons leven „verborgen met Christus in God" (Col. 3 : 3).

Hetzelfde kan gezegd worden van het *verzoeningsmotief*. De zondige mens *is* gerechtvaardigd, de verzoening *heeft* plaats gehad, het oordeel *is* aan Christus voltrokken en daarmee van de mensen afgewenteld. Betekent de verzoening waarlijk, dat de gevallen mens wordt teruggebracht in de situatie, waarin hij zich vóór de val, als schepsel naar het beeld Gods, bevond — en wat kan zij anders betekenen wanneer zij wèrkelijk verzoening was? — dan ligt daarin opgesloten, dat de vloek van de dood is weggenomen en de natuurlijke onsterfelijkheid hersteld.

---

1) R. BULTMANN: a.a.O., S. 27 f.

Inderdaad getuigen zowel Paulus als Johannes herhaaldelijk van deze overgang uit de dood in het leven, die met verzoening, rechtvaardiging en bekering plaats vindt en plaats gevonden heeft. De rechtvaardiging is immers „rechtvaardiging ten leven" (Rom. 5 : 18) en de rechtvaardigheid is „rechtvaardigheid ten eeuwigen leven" (5 : 21). Wij mogen „in nieuwheid des levens wandelen" (6 : 4) en „de genade, die God schenkt, is het eeuwige leven in Christus Jezus" (6 : 23). Wij zijn door „de wet van de Geest des levens" vrij gemaakt van de „wet der zonde en des doods" (8 : 2). Want „de geest is leven vanwege de gerechtigheid" (8 : 10). Daarom openbaart het leven van Jezus zich „in ons lichaam", „in ons sterfelijk vlees" (2 Kor. 4 : 10, 11). En bizonder krachtig klinkt het perfectum in Col. 2 : 12, 13: „gij zijt opgewekt", „God heeft u, ofschoon gij dood waart, levend gemaakt".

Maar ook hier geldt hetzelfde als ten aanzien van de levensmededeling in openbaring, verkondiging en geloof: wij mogen ons de gerechtigheid van de verzoende en gerechtvaardigde mens niet denken als een bezit, dat aan de mens is gaan toebehoren. THIELICKE wijst op de analogie tussen het scheppend en het rechtvaardigend handelen Gods. Moeten wij ten aanzien van het scheppingswerk zeggen: „die Lebensmitteilung von Gott her ist aktuelle und aktuell bleibende Schöpfung", ook van verzoening en rechtvaardiging geldt, dat zij „Lebensspendung" betekenen, maar niet in de zin van „Mitteilung einer immanenten Qualität, einer gratia infusa, sondern eine Tat Gottes, die immer neu erbeten wird". Wij kunnen instemmen met THIELICKE's stelling: „Wie es auf der Ebene Tod-Leben keine dem Geschöpf inhaerierende qualitative Unsterblichkeit gibt, so gibt es auf der Ebene Sünde-Rechtfertigung keine dem Menschen inhaerierende qualitative Gerechtigkeit". Gelijk het leven, zo blijft ook de rechtvaardiging „in der aktuellen Verfügung Gottes". In beide gevallen moet gezegd worden: „Wo Gott ist, da ist Leben, wo Gott nicht ist, da ist der Tod." [1])

Daarom staat ook de onsterfelijkheid van de gerechtvaardigde mens in het teken van het „nog niet". Zij verkeert, zolang de mens op aarde leeft, in de spanning van het „justus simul peccator", „justificatus" en toch steeds weer „justificandus". Naast de zojuist besproken spanning tussen openbaarheid en verborgenheid komt hier de spanning tussen indicatief en imperatief aan het licht.

Hierop wordt in het bizonder gewezen door HAHN, die Rom. 6 en Col. 2 met elkander vergelijkt. In beide gevallen vinden wij het deelhebben aan de opstanding van Christus en het nieuwe leven als een presente realiteit. Maar terwijl in Rom. 6 het futurum domineert en het nieuwe leven duidelijk het karakter van onvoltooidheid draagt en nog in de eschatologische spanning van het uitzien naar de parousie verkeert, wordt in Col. 2 de aoristus gebruikt en valt alle nadruk op de presente opstandingswerkelijkheid. HAHN verklaart dit verschil uit de bizondere frontstelling in Col. 2, dat gericht is tegen een gnostisch-nomistisch opgevatte imperatief. Daartegenover moet Paulus het

1) H. THIELICKE: Tod und Leben, S. 108 f.

volle accent leggen op de indicatief. „Das neue ist bereits vollgültige Realität."[1]) Tot 3 : 5 vinden wij in Col. geen paraenetische toon. Toch is de toestand van de voleinding nog niet bereikt: 't nieuwe leven is nog verborgen (3 : 4), de aardse leden moeten worden gedood (3 : 5). Is dus in Rom. 6 de presentie van het heil gegrond in de reeds aanwezige werkelijkheid van de toekomstige voleinding, terwijl zij in Col. 2 rust op het reeds volbrachte heilswerk, toch gaan in beide gevallen indicatief en imperatief samen. Paulus weet, „dasz das neue Leben als ganzes geschenkt ist, dasz es aber in den Gehorsam hineinstellt. Er weisz aber auch um die eschatologische Spannung: erst in der Parusie wird das schon jetzt Geschenkte zum endgültigen, unbestrittenen, offenbaren Besitz." [2])

Evenzo vindt ook het *overwinningsmotief,* dat in de opstandingsboodschap klinkt, zijn uitwerking in de belijdenis van de heilspresentie: in het leven van de gelovige en verloste mens *is* de dood overwonnen, heerst slechts het onvergankelijke leven. De bevrijding uit de macht van de wet der zonde en des doods heeft inderdaad plaats gehad (Rom. 8 : 2). Christus heeft de wereld overwonnen (Joh. 16 : 33). Hij heeft de overheden en machten ontwapend en openlijk ten toon gesteld en zo over hen gezegevierd (Col. 2 : 15). En door Hem zijn wij „meer dan overwinnaars" (Rom. 8 : 37).

Maar ook hier klinkt duidelijk het „nog niet". De strijd moet nog worden voortgezet (Ef. 6 : 10 vlgg.; Fil. 1 : 27 vlg.; 1 Tim. 6 : 12) „Thans zien wij nog niet, dat hem alle dingen onderworpen zijn" (Hebr. 2 : 8). De duivel gaat immers nog rond „als een brullende leeuw, zoekende wie hij zal verslinden" (1 Petr. 5 : 8). De antichrist doet nog zijn werk (2 Thess. 2 : 3 vlgg.; 1 Joh. 2 : 18 vlg.).

Zo is dus het leven van de mens, die in Christus deel heeft aan de overwinning op de dood, tegelijk gewikkeld in de strijd tegen de dood; een strijd, die weliswaar in de zekerheid van de overwinning en juist daarom gevoerd wordt, maar die toch een intense spanning met zich meebrengt. Daarom heeft de mens de gehele wapenrusting Gods nodig (Ef. 6 : 11—13), en moet hij zijn „behoudenis bewerken in vreze en beven" (Fil. 2 : 12). En zo kan Paulus zeggen: „Niet, dat ik het reeds zou verkregen hebben of reeds volmaakt zou zijn, maar ik jaag er naar, of ik het ook grijpen mocht, omdat ik ook door Christus Jezus gegrepen ben" (Fil. 3 : 12).

Wij menen, dat de volheid, de kracht en de heerlijkheid van het nieuwe leven in Christus, het opstandingsleven, het eeuwige leven, ons het recht geven van onsterfelijkheid te spreken. En het behoeft ons dan ook niet te verwonderen, dat wij in de omschrijvingen van dit leven, zoals wij die met name bij Paulus vinden of zoals zij aan Paulus ontleend zijn, kwalificaties aantreffen, die wezenlijk toekomen aan het onsterfelijke leven in het Koninkrijk Gods. Zo noemt SEVENSTER als de drie voornaamste wezenskenmerken van het nieuwe leven: de vrede Gods, de blijdschap en de vrijheid. [3]) Het zou weinig moeite kosten aan te tonen, hoe deze begrippen onmiddellijk samenhangen met de verkondiging

---

[1]) W. T. HAHN: a.a.O., S. 41.
[2]) ibid. S. 42.
[3]) J. N. SEVENSTER: Leven en dood in de brieven van Paulus (1954), blz. 28 vlgg.

van het Koninkrijk Gods. En alles wat SOMMERLATH in zijn beschrijving van het nieuwe leven in Christus zegt, getuigt zozeer van de kracht, de volkomenheid, de onvergankelijkheid van dit leven, dat de gedachte der onsterfelijkheid zich onontkoombaar aan ons opdringt. 1) De Christen leeft reeds in het Koninkrijk Gods en hoe zou het sterven hem daaruit kunnen wegnemen?

Wij moeten ook nog op een ander aspect van de nieuw-testamentische verkondiging wijzen, dat krachtige steun biedt aan de onsterfelijkheidsgedachte: de overtuiging, dat de gelovige reeds met Christus gestorven *is*. Hij heeft het sterven reeds achter zich, althans *dat* bittere en duistere sterven, dat het lot is van de mens in de zonde. Met bizondere nadruk vinden wij deze overtuiging uitgesproken in Rom. 6, waar het Paulus er om te doen is, dat de gelovigen zich zullen realiseren, dat zij staan in de realiteit van de „nieuwheid des levens". Zij kunnen onmogelijk in de zonde leven, omdat zij reeds „der zonde gestorven" zijn. Met Christus zijn zij reeds gestorven, begraven en opgewekt. In Christus heeft de oude mens het sterven als vloek, als ondergang, als sterven-ten-dode reeds ondergaan. Is Christus daardoor „eens voor altijd" voor de zonde gestorven, zodat Hij nu leeft voor God, dan geldt dit ook voor allen, die in geloof deelhebben aan het Christusgebeuren. De paradoxale wijze, waarop Paulus zich uitdrukt, heeft een indringende kracht: het leven in de zonde, dat in wezen „dood" is, moet sterven, het moet zelf dood zijn om aan de dood zijn kracht te ontnemen en plaats te maken voor het nieuwe en waarachtige leven der opstanding. En dit proces is in Christus voltooid. Daarom zijn ook wij „dood voor de zonde"; het sterven van de oude mens, dat een sterven-ten-dode is, heeft „eens voor altijd" plaats gevonden. Wij zijn met Christus „afgestorven aan de wereldgeesten" (Col. 2 : 20; cf 1 Petr. 2 : 24). „Gij zijt gestorven..." (Col. 3 : 3).

Maar juist wanneer wij dit alles mogen uitspreken, wordt het des te meer duidelijk, hoezeer hier het „sola fide" moet gelden en hoe volstrekt „wortvermittelt" deze onsterfelijkheid is. De volle nadruk moet telkens vallen op het „in Christus" en het „met Christus". Juist de tekst, die wij het laatst aanhaalden, herinnert ons daar opnieuw aan, wanneer Paulus voortgaat: „...en uw leven is met Christus verborgen in God". Wij kunnen aan het Christus-gebeuren niet anders deel hebben, dan in het Woord en de verkondiging, in geloof en hoop. Wij laten het ons nogmaals door BULTMANN zeggen: het leven, dat ons wordt geopenbaard, is niet een „Zuständlichkeit, in der wir uns vorfinden", maar „eine Seinsweise, die wir im Glauben ergreifen". „Das Leben ist immer nur in der Hoffnung gegeben." 2) Een onsterfelijkheidsgeloof, dat hieraan zou willen voorbijgaan, zou zich schuldig maken aan een anticipatie, die de realiteit van de aanvechting en de ergernis miskent. Het zou in wezen ook niet gegrond zijn in Christus, in wie wij geloven, maar in het geloof, waarmee wij geloven.

---

1) E. SOMMERLATH: a.a.O.
2) R. BULTMANN: a.a.O., S. 31, 36.

b. Het sterven in Christus (De komende opstanding)

De mens, die in Christus is opgestaan en leeft, moet eenmaal sterven. Welis-waar kon Paulus in de verwachting van de spoedig aanbrekende parousie zeggen, dat wij niet alleen zullen ontslapen (1 Kor. 15:51), maar ook voor hem was het vanzelfsprekend, dat tot aan het ogenblik der voleinding ook de in Christus levende — en wij zeggen: onsterfelijke — mens moet sterven. Maar ook deze gestorven mens zal leven. „Wie in Mij gelooft, zal leven, ook al is hij gestorven" (Joh. 11 : 25).

Het is duidelijk, dat het begrip „leven" hier in een praegnante zin wordt gebruikt. Er wordt niet mee bedoeld, dat er na het sterven een „voortbestaan" is, een nieuwe existentie, waartoe wij door God worden opgewekt en waarin God zijn bemoeiens met ons voortzet. Deze opstandingsgedachte ligt wel ten grondslag aan de eschatologische verkondiging, maar bepaalt haar inhoud niet. Want het gaat in de heilsboodschap niet om de belofte van een „leven na de dood" in de zin van een voortgezette existentie. Voorzover de gebruikelijke onsterfelijkheidsverwachtingen zich met zulk een voortbestaan tevreden stellen en het sterven zien als de overgang van de ene levensvorm in de andere, gaan zij juist aan de meest kritieke en beslissende vraag voorbij: de vraag of het „leven na de dood" ook waarlijk „leven" zal zijn in die zin, waarin wij het bijbelse levensbegrip leerden kennen. Dat betekent, dat sterven en opstanding niet los te denken zijn van het oordeel, dat zich voltrekt in de beslissing: leven of dood. Wanneer dan in Joh. 11 : 25 aan de gelovige wordt beloofd, dat hij zal „leven", dan betekent dat niet, dat zijn bestaan na het sterven zal worden voortgezet, maar dan gaat het in deze levensbelofte om dat „leven", dat wij ontvangen als het door God geschonken heil, het leven in Godsgemeenschap, Godskennis, liefde en gerechtigheid.

Maar wanneer dit leven ons reeds in het aardse bestaan ten deel mag vallen, wanneer de opstanding ten leven reeds present is in het leven van de mens, die „wederom geboren" werd (3 : 3 vlgg.) en die is „overgegaan uit de dood in het leven" (5 : 24; 1 Joh. 3 : 14), dan mogen wij met recht van onsterfelijkheid spreken. Is eenmaal de heerschappij van de dood gebroken, dan is de dreiging van het sterven, waarop de opstanding ten oordeel en dus ten dode volgt, opgeheven. Wie gelooft „komt niet in het oordeel" (5 : 24), zijn opstanding is „opstanding ten leven" (5 : 29), „hij zal de dood in eeuwigheid niet aanschouwen" (8 : 51). Aan het sterven, zoals wij het in onze situatie kennen en vrezen, is dan zozeer het duistere en beangstigende karakter ontnomen, dat het eigenlijk geen „sterven" meer is. En inderdaad wordt het in Joh. uit-gesproken, dat de mens, die in Christus het leven heeft gevonden, niet meer zal sterven (6 : 50; 11 : 26).

Wat met deze verzekering van het niet-zullen-sterven wordt bedoeld, komt duidelijk naar voren, wanneer wij letten op de twee betekenissen, waarin het begrip „sterven" in 11 : 25, 26 wordt gebruikt. In het eerste geval, — „ook al is hij gestorven — is er sprake van het sterven als het einde van het aardse bestaan, dat ook de gelovige eenmaal te wachten staat. Daarom kan in het tweede geval — „in eeuwigheid niet sterven" — niet gedacht zijn aan een

oneindige duur van het aardse leven; 's mensen sterfelijkheid wordt hier niet ontkend. Maar wèl wordt bedoeld, dat dit „natuurlijke" sterven het „leven" niet kan aantasten. Wij behoeven het „sterven" als levenseinde niet te duchten als „sterven" in de vreesaanjagende zin van het woord, als „sterven in eeuwigheid", als de definitieve dood, de ondergang, het verderf. Dit is het lot van hen, die „sterven in hun zonden" (8 : 21, 24), onder de „toorn Gods" (3 : 36) en „in het oordeel" komen (5 : 24).

Maar wie eenmaal is overgegaan in de opstandingswerkelijkheid van het eeuwige leven, wie sterft in het geloof in Christus en in de verzekering van de opstanding ten leven, die „sterft" niet „in eeuwigheid". „Die Lebenden sollen wissen, dasz wenn sie an Jesus glauben, sie auch im Fall ihres Sterbens am Leben bleiben werden, und dasz jeder, der in diesem Leben stehend an Jesus glaubt, in Ewigkeit nicht sterben wird." 1)

Waar op deze wijze over het sterven wordt gesproken, zijn twee dingen duidelijk: ten eerste, dat wij met goed recht van een bijbels en christelijk onsterfelijkheidsgeloof kunnen spreken, en ten tweede, dat dit geloof ten opzichte van de wijsgerige onsterfelijkheidstheorieën een volstrekt eigen karakter bezit. Dat wij dit eigen karakter moeten constateren juist nu wij ons op Johannes beroepen, is van bizondere betekenis, waar immers zo menigmaal de johanneïsche geschriften beschouwd worden als de invalspoort voor het griekse denken in het Christendom. Wij moeten daar tegenover met nadruk de overtuiging handhaven, dat het onsterfelijkheidsgeloof bij Johannes geen enkele verwantschap vertoont met dat van het griekse denken. Er is geen sprake van, dat de onsterfelijkheid, waarvan Johannes spreekt, een menselijke mogelijkheid of eigenschap zou zijn, integendeel: Johannes weet van geen onsterfelijkheid, die buiten de openbaring en het geloof in Christus om een menselijk bezit zou zijn, waaraan wij zonder opstanding deel zouden hebben. Zonder de Zoon zijn wij reeds veroordeeld (3 : 18), „blijft" de „toorn Gods" op ons, die het tegenovergestelde is van het leven (3 : 36) en „blijft" onze zonde (9 : 41), „blijven" wij „in de duisternis" (12 : 46), zullen wij „in onze zonden sterven" (8 : 24). „Wie niet liefheeft blijft in de dood" (1 Joh. 3 : 14). De menselijke mogelijkheden zijn dus geen andere dan zonde, oordeel, duisternis en dood. Eerst door en in Christus kan een mens wederom geboren worden (3 : 3 vlgg.), mag hij overgaan van de dood in het leven (5 : 24; 1 Joh. 3 : 14), wordt hij aan het oordeel onttrokken (3 : 18; 5 : 24), „heeft" hij het eeuwige leven.

Hoezeer echter ook het eeuwige leven present aanwezig is, en hoezeer ook dit leven in het sterven blijft gehandhaafd, toch is er geen sprake van, dat bij Johannes de opstandingsverwachting door die van de onsterfelijkheid wordt verdrongen. Niet alleen wordt de verwachting van de opstanding „ten jongsten dage" herhaaldelijk uitgesproken (6 : 39 vlgg.; 12 : 48; cf 5 : 28 vlg.), maar bovendien wordt ons in 11 : 24 vlgg. duidelijk, hoe onsterfelijkheid en opstanding onverbrekelijk samengaan. Wij mogen op grond van deze tekst geen tegenstelling forceren tussen de opstanding „ten jongsten dage" en de presente opstanding, die hier in Christus zelf aanwezig is. Het is zelfs de vraag of

---

1) TH. ZAHN: ad Joh. 11 : 25.

BÜCHSEL de verhouding geheel juist weergeeft door te zeggen: „die Auferstehung ist nichts nur Zukünftiges, sie ist jetzt da". Veeleer moeten wij zeggen, dat de opstanding wèl toekomstig is, maar dat deze toekomst zelf in Christus tegenwoordig is. Daarom is de realisatie van de belofte van blijvend levensbezit wel gebonden aan de belofte der opstanding ten jongsten dage, maar de werkelijkheid en de verzekerdheid van deze opstanding is in de gemeenschap met Christus zozeer aanwezig, dat de mens daarin reeds aan de kracht en de realiteit der opstanding deel heeft. Juist in het Christusgebeuren als eschatologisch gebeuren is de in het aardse leven onvermijdelijke scheidslijn tussen heden en toekomst doorbroken: het toekomstige is heden geworden, de nieuwe aeon is aangebroken, de opstanding is reeds bezig. „Jesus ist die Auferstehung, er selbst. Der Gläubige hat überall und immer, wenn er Jesus hat, auch schon die Auferstehung. Er ist vom Tode zum Leben hinübergeschritten. Im Tode und im Leben steht er im ewigen Leben." [1]) Maar daarmee wordt in genen dele tekort gedaan aan de verwachting, dat eenmaal de opstanding haar volkomen voleinding zal vinden. Johannes laat daaraan geen twijfel bestaan.

Nogmaals: de grieks-hellenistische inslag, die men bij Johannes meent te kunnen aanwijzen, heeft in geen geval het wezenlijke joods-christelijke en dus eschatologische karakter van het kerygma aangetast. Wij stemmen ten volle in met HEERING, die het vierde evangelie „het opstandings-evangelie bij uitstek" noemt, of liever nog: „het is het incarnatie-evangelie, en daarom ook het opstandings-evangelie." [2]) En al hebben wij dan ook voldoende reden om bij Johannes van een onsterfelijkheidsgeloof te spreken, in geen geval kunnen wij met BAUER in 11 : 21—27 (evenals in 6 : 50, 58; 8 : 51; 10 : 28) een aanwijzing zien van „die besonders auf hellenistischem Boden gepflegte Anschauung von einer Unsterblichkeit, der gegenüber der leibliche Tod seine Bedeutung verliert". [3]) En evenmin is het gewenst met BERNARD te spreken van „the immortal spiritual life", welke uitdrukking al te sterk herinnert aan de grieks-hellenistische gedachtengang, waaraan BERNARD dan ook niet ontkomt. [4])

Bizondere aandacht verdient ook het eigenaardige gebruik van het begrip „blijven" (μένειν), dat in de johanneïsche geschriften vaker voorkomt dan in alle andere boeken van het N.T. tezamen. Van dit begrip, dat eo ipso de gedachte van continuïteit en onvergankelijkheid uitdrukt, maakt Johannes herhaaldelijk gebruik om de duurzaamheid van het heil en het leven in Christus te verkondigen. Het gaat vooral om de blijvende verbondenheid en gemeenschap met Christus en met God, zowel het „blijven" van de mens in God (1 Joh. 2 : 24; 4 : 13—16) of in Christus (6 : 56; 15 : 4—7; 1 Joh. 2 : 24, 27, 28; 3 : 6, 24), in zijn liefde (15 : 9, 10; 1 Joh. 4 : 16), in zijn woord (8 : 31), in zijn leer (2 Joh. 9), in het licht (1 Joh. 2 : 10), als ook het „blijven" van God of Christus in ons (6 : 56; 1 Joh. 3 : 24; 4 : 12, 13, 15), het „blijven" van zijn woord (5 : 38; 15 : 7; 1 Joh. 2 : 14, 24), zijn spijs (6 : 27), zijn zalving (1 Joh. 2 : 27), de liefde Gods (1 Joh. 3 : 17), het zaad Gods

1) F. BÜCHSEL ad Joh. 11 : 25 in „Das Neue Testament deutsch".
2) H. J. HEERING: De opstanding van Christus, blz. 115.
3) W. BAUER: t. pl. (in Handbuch zum N.T.).
4) J. H. BERNARD: t. pl. (in Intern. Crit. Comm.).

(1 Joh. 3 : 9). En uitdrukkelijk wordt van de mens, die de wil Gods doet, gezegd, dat hij „blijft tot in eeuwigheid" (1 Joh. 2 : 17). Ook in de tegenstelling tot het heil wordt gesproken van het „blijven" van de toorn Gods (3 : 36), de zonde (9 : 41), het „blijven" in de duisternis (12 : 46) en de dood (1 Joh. 3 : 14). Geen mensenmoorder heeft het eeuwige leven blijvend in zich (1 Joh. 3 : 15). Op grond van dit karakteristieke gebruik van het begrip „blijven" mogen wij zeggen, dat wij bij Johannes met het volste recht kunnen spreken van „onsterfelijkheid der Godsverhouding", zoals wij ALTHAUS en KORFF hoorden doen. Het hangt echter van de aard van deze verhouding af of deze onsterfelijkheid heil dan wel onheil betekent. Doch hierover laten de teksten ons niet in het onzekere.

Wij stonden vrij uitvoerig stil bij Johannes. Wat met onsterfelijkheid in bijbelse zin wordt bedoeld komt inderdaad in de johanneïsche geschriften het sterkst tot uiting. Dit neemt echter niet weg, dat ook Paulus op zodanige wijze over het sterven met en in Christus spreek, dat wij met recht over een onsterfelijkheidsgeloof kunnen spreken. Ook voor Paulus heeft het sterven van de verzoende en verloste mens een geheel ander karakter gekregen dan het sterven van de mens in de zonde. Eigenlijk is het geen sterven meer.

Wij zagen reeds, dat Paulus dit tracht uit te drukken door het sterven der gelovigen te omschrijven als „ontslapen". Waar het gaat over het sterven in het algemeen (Rom. 5 : 7; 7 : 2, 3; 1 Kor. 15 : 32, 36) en vooral over het sterven in en door de zonde (Rom. 5 : 15; 7 : 9; 8 : 13; 1 Kor. 15 : 22), en dat geldt in het bizonder van het sterven van Christus (Rom. 5 : 6, 8; 6 : 8, 10; 8 : 34; 14 : 9, 15; 1 Kor. 8 : 11; 15 : 3; 2 Kor. 5 : 15; Gal. 2 : 21; 1 Thess. 4 : 14; 5 : 9), daar wordt steeds het zo duidelijk met θανατος verwante ἀποθνησκειν gebruikt. Dit is ook het geval, wanneer Paulus over zijn eigen sterven spreekt (Rom. 7 : 9; 1 Kor. 9 : 15; 15 : 31; Fil. 1 : 21), maar toch horen wij reeds een andere klank in de verwachting van een sterven, dat niet ten dode is, een „heengaan", een „verscheiden", dat met het woord ἀναλυσαι wordt aangeduid (Fil. 1 : 23; 2 Tim. 4 : 6). En het duidelijkst heeft het sterven zijn „dodelijk" karakter verloren in het heengaan van hen, die in Christus „ontslapen" zijn. 1)

Welke voorstellingen wij ook met dit begrip moeten verbinden, één ding is duidelijk: in de slaap blijft het leven voortgaan, en met het inslapen gaat de verwachting van een ontwaken onmiddellijk samen. En waar het inslapen geschiedt „in Christus", daar blijft het leven „in Christus" geborgen en daar zal ook het ontwaken „in Christus" zijn. Zo kan de zin van het begrip „ontslapen" bij Paulus geen andere zijn dan deze, dat het „sterven" van de gelovige geen afbreuk kan doen aan zijn blijvende gemeenschap met Christus. „Hetzij wij waken, hetzij wij slapen, wij leven tesamen met Hem" (1 Thess. 5 : 10).

Wij zouden Paulus' opvattingen over het sterven der gelovigen, het sterven in Christus, kunnen samenvatten in de korte formule: zij, die geloven, sterven niet. Zij zijn reeds met Christus gestorven en begraven en zij zijn reeds met Christus opgestaan. Wij hebben daarover reeds gesproken en zien thans

---

1) Zie boven, blz. 316 vlg.

opnieuw de onmiddellijke samenhang en wisselwerking tussen presente en komende opstanding, tussen heilsverzekerdheid en heilsverwachting. En wanneer het waarlijk zin zal hebben bij Paulus van onsterfelijkheidsgeloof te spreken, dan zullen wij allereerst moeten uitgaan van zijn overtuiging, dat de mens, die eenmaal is gestorven en opgewekt, niet meer sterft. Dit geldt in de eerste plaats van Christus zelf: „wij weten, dat Christus, nu Hij uit de doden is opgewekt, niet meer sterft: de dood voert geen heerschappij meer over Hem" (Rom. 6 : 9). Hij is „eens voor altijd gestorven" (vs. 10). Maar dan geldt het ook voor hen, die in geloof deelhebben aan het Christusgebeuren. Weliswaar wacht hun nog het sterven als het einde van het aardse bestaan, maar dit is een sterven ten leven.

Zo zien wij, dat zowel bij Johannes als bij Paulus het in Christus geschonken heil hierin bestaat, dat het „sterven" als beëindiging van het aardse bestaan geen „sterven" is in de zin van ondergang, prijsgegeven-worden aan de dood. Integendeel: voor de gelovige betekent het sterven de toegang tot het leven. Dit is de kerngedachte van het christelijk onsterfelijkheidsgeloof.

Wij achten dit onsterfelijkheidsgeloof een wezenlijk element van het nieuwtestamentische kerygma. Hieraan doet de omstandigheid, dat het begrip onsterfelijkheid slechts sporadisch voorkomt en de heilsverwachting vrijwel steeds als opstanding of opwekking wordt verkondigd, niet de minste afbreuk. Wel wordt daardoor het bijbels karakter van het onsterfelijkheidsgeloof beschermd en gevrijwaard voor onbijbelse speculaties. In de eerste plaats voorkomt de opstandingsgedachte, dat het onsterfelijkheidsgeloof zich baseert op de voorstelling van de onsterfelijke ziel. Al is deze voorstelling, zoals wij zagen, niet geheel vreemd aan het N.T., toch ontvangt zij nergens een bizondere nadruk en moeten wij steeds in het oog houden, dat het bijbelse ziels-begrip nimmer zonder lichamelijkheid wordt gedacht. Maar het is toch vooral de opstandingsgedachte, die de aandacht geheel van deze voorstelling afleidt en haar richt op de totale menselijke existentie, die zowel voor als na het sterven deel heeft aan het eeuwige leven. Ten tweede — en dit is het belangrijkste — maakt de opstandingsverwachting het onmogelijk de onsterfelijkheid te zien als een menselijke eigenschap of verworvenheid, buiten het scheppend en opwekkend handelen Gods om. Evenmin als het creatuurlijke leven kan ook het eeuwige leven tot 's mensen „bezit" gerekend worden (Lc. 12 : 15). En evenals „leven" betekent, dat wij gedragen worden door de God des levens, zo betekent onsterfelijkheid niet anders dan dat ons leven rust in de handen van „God, die de doden opwekt". Daarom is het geen tegenstrijdigheid, maar een noodzakelijke consequentie wanneer het bijbelse onsterfelijkheidsgeloof vrijwel uitsluitend in de termen opstanding en opwekking wordt uitgedrukt. Het opstandingsgeloof is positief en correctief met het onsterfelijkheidsgeloof verbonden.

Er is echter geen twijfel mogelijk aan het feit, dat Paulus de verwezenlijking van de opstandingshoop onmiddellijk met het sterven verbonden ziet. Het sterven kan onmogelijk de reeds in het aardse leven ervaren heerlijkheid der opstanding teniet doen. Maar wèl betekent het de beëindiging van de spanningen, waarin de mens op aarde verkeert. De verborgenheid wordt tot volle openbaarheid (1 Kor. 13 : 12), de zonde verliest haar greep (Rom. 6 : 6),

de dood kan geen heerschappij meer oefenen (Rom. 6 : 9) en de strijd eindigt in de volkomen overwinning.

Het is duidelijk, dat de onsterfelijkheidsverwachting van Paulus geheel en uitsluitend gegrond is in de onverbrekelijkheid van de gemeenschap met Christus, welke gemeenschap op haar beurt gegrond is in de liefde van Christus, die sterker zal blijken te zijn dan alle machten, die ons van haar zouden kunnen scheiden (Rom. 8 : 35 vlgg.). Ook waar in Ef. 6 : 24 sprake schijnt te zijn van een „onvergankelijke" liefde van onze kant (cf 2 Tim. 4 : 8), daar kan niet anders bedoeld zijn dan de door Christus zelf opgewekte wederliefde. Is door deze liefde ons leven geheel aan Christus gebonden, dan geldt ook, dat zowel ons leven als ons sterven voor Hem is. „Hetzij wij dan leven, hetzij wij sterven, wij zijn des Heren". Zijn heerschappij gaat over levenden zowel als over doden (= gestorvenen) (Rom. 14 : 8, 9; cf Lc. 20 : 38).

In het licht van dit geloof in de blijvende en onverbrekelijke gemeenschap met Christus, die door de Geest wordt verzekerd en bevestigd, mogen wij die plaatsen zien, die gewoonlijk — en terecht — worden beschouwd als getuigenissen van Paulus' onsterfelijkheidsgeloof. In 2 Kor. 5 : 1—10 kan met het „afbreken van de aardse tent" niet anders bedoeld zijn dan het sterven. En er is geen enkele reden om aan te nemen, dat het betrekken van het „gebouw van God in de hemelen" eerst bij de opstanding ten jongsten dage zou plaats vinden. Het onmiddellijke verband, dat in vs. 8 gelegd wordt tussen het „verlaten van ons verblijf in het lichaam" en het „intrek nemen bij de Heer" laat zulk een temporeel scheiden van sterven en opstanding niet toe. Of de verzen 2—4 een bewuste en opzettelijke bestrijding van het griekse geloof in de onsterfelijke ziel zijn, is niet gemakkelijk uit te maken, mede wegens de onzekere tekst. Vast staat echter, dat de onsterfelijkheidsverwachting ook hier niet los staat van het opstandingsgeloof: de nieuwe existentie-vorm is een „gebouw van God". Zou deze „woonstede uit de hemel" ons niet geschonken worden, dan zouden wij „naakt" bevonden worden. Onze aardse existentie-wijze is „sterfelijk", zij moet „verslonden" worden door een nieuwe, die „leven" heet (vs. 4). En deze is een andere dan die in het aardse „lichaam" (vs. 6 en 8).

Zeer duidelijk komt de onsterfelijkheidsverwachting aan het licht in Fil. 1 : 20—24. Het enigszins problematische begrip „lichaam" in 2 Kor. 5 is hier vervangen door het woord „vlees". En daardoor blijft er gelegenheid om aan het lichaam ook in het sterven een betekenis toe te kennen, mits wij dan ook onder lichaam niet anders verstaan dan de totaliteit der persoon. Onomwonden spreekt Paulus hier uit, dat sterven voor hem betekent: „Heengaan en met Christus zijn" (vs. 23). En wanneer hij er in 3 : 10 van gewaagt, dat hij ernaar streeft om aan Christus in diens dood gelijkvormig te worden om daardoor te komen tot de opstanding uit de doden, dan kunnen wij in deze tekst niet anders lezen, dan dat deze gelijkvormigheid in het sterven bewaard blijft en leidt tot een leven, dat „gelijkvormig" is aan dat van de opgestane en levende Heer.

Er valt naast deze getuigenissen van Paulus ook nog te wijzen op enkele andere teksten. Een onmiskenbare onsterfelijkheidsverwachting spreekt uit Hebr. 12 : 23, waar het gaat over „de eerstgeborenen, die ingeschreven zijn in de

hemelen" en over „de geesten der rechtvaardigen, die de voleinding hebben bereikt". Wij laten de anthropologische vraag naar het begrip „geesten" thans rusten. [1]) Duidelijk is echter, dat hier sprake is van de volmaakte zaligheid van gestorvenen in het „hemelse Jeruzalem". En van dezelfde overtuiging spreekt Op. 7 : 13—17, waar de gestorven martelaren God vereren voor zijn troon. Ook Op. 6 : 9 vlgg. spreekt over hen, die om het woord Gods zijn gedood. Over hun verlangen naar vergelding spreken wij aanstonds.

c. God alles in allen (De voleindigde opstanding)

Terwijl wij dus aan de ene kant in het N.T. een uitgesproken onsterfelijkheidsgeloof aantreffen, waarbij wij nogmaals opmerken, dat de onsterfelijkheid in bijbelse zin nimmer van de opstanding kan worden losgemaakt, kunnen wij aan de andere kant niet voorbijgaan aan de voor heel het nieuw-testamentische kerygma zo wezenlijke verwachting van de opstanding aan het einde der tijden, die samengaat met de parousie en het eindgericht. Juist het feit, dat deze verwachting een zo centrale en dominerende plaats inneemt, wordt dikwijls gezien als een ernstige belemmering voor de erkenning van de legitieme plaats van het onsterfelijkheidsgeloof in het christelijk belijden. Men ducht het gevaar dat dit geloof het lot en het heil van de enkeling isoleert van de universele heilsverwachting, het einde en de voleinding van wereld en geschiedenis. Het onsterfelijkheidsgeloof, zo wordt betoogd, geeft de wereld, de natuur en de geschiedenis prijs en doet door individualistische en egoïstische verschraling tekort aan de volheid der bijbelse heilsverwachting. En dit zou dan ten gevolge hebben, dat de verwachting van de universele voleinding van zo ondergeschikte betekenis wordt, dat zij in de dogmatiek slechts een nauwelijks noodzakelijk slothoofdstuk vormt, een afsluiting, een bekroning, die wel op grond van de schriftuurlijke gegevens of de dogmatische traditie geboden is, maar geen steun vindt in het levende geloof.

Het valt niet te ontkennen, dat dit gevaar inderdaad aanwezig is. Wij zagen reeds hoe het onsterfelijkheidsgeloof, dat zich baseerde op de leer van de onsterfelijke ziel, moest leiden tot desinteresse ten aanzien van het lot van het lichaam. [2]) En evenzo kan het onsterfelijkheidsgeloof samengaan met onbekommerdheid en onverschilligheid ten opzichte van het lot van de naaste en de wereld. De praktijk van de christelijke vroomheid biedt voorbeelden te over van zelfzuchtig hemelverlangen en zelfgenoegzame heilsverzekerdheid.

Wat wij echter wel moeten ontkennen is de opvatting, dat wij hier te maken hebben met een gevolg van het onsterfelijkheidsgeloof als zodanig, waartegen het opstandingsgeloof ons voldoende zou kunnen beschermen. Integendeel: de geschiedenis der dogmatiek bewijst juist, dat men door middel van de leer der tussentoestand getracht heeft een brug te slaan tussen het geloof in de onsterfelijkheid der ziel en de verwachting der opstanding, waarbij ook het opstandingsgeloof van louter individualistisch gehalte bleef en de hoop op een „zalige opstanding" ten jongsten dage slechts betrekking had op het herstel van de lichamelijkheid van het eigen ik.

1) Zie boven, blz. 149 vlgg.
2) Zie boven, blz. 211 vlg.

Daarom is het een al te simplistische gedachtengang, wanneer men de verhouding tussen individuële en universele heilsverwachting zozeer parallel denkt aan die tussen onsterfelijkheid en opstanding, dat een individualistische verwaarlozing van wereld en geschiedenis uitsluitend op rekening van het onsterfelijkheidsgeloof moet worden gebracht. Wij menen, dat zowel opstanding als onsterfelijkheid blootstaan aan het gevaar van solipsistische verenging, maar dat dit gevaar aan geen van beide noodzakelijkerwijze inhaerent is.

Inderdaad vormt het zelfzuchtig individualistisch heilsbegeren steeds een zware verzoeking voor de christelijke eschatologie. Ook in onze vroomheid doet zich de macht der zonde gelden en wij herkennen daarin het wezen van de oerzonde: het zich onttrekken aan de gehoorzaamheid jegens God en onmiddellijk daarbij aansluitend het zich onttrekken aan de verantwoordelijkheid jegens de naaste: „Ben ik mijns broeders hoeder?" In ons zelfzuchtig en eigenmachtig grijpen naar het heil miskennen wij de openbaring en de belofte van het Koninkrijk Gods, waarin universeel en individueel heil onverbrekelijk samengaan.

Er is in de Bijbel geen sprake van een opstanding noch van een onsterfelijkheid van de geïsoleerde enkeling, die trouwens op zichzelf reeds een ondenkbaar fenomeen is. Het Christus-gebeuren is volstrekt universeel en het heil van de enkeling kan slechts hierin gevonden worden, dat hij in dit gebeuren opgenomen is. Het is onmogelijk een andere heilsverwachting te belijden, dan die, welke de mens ziet als lid van het lichaam van Christus. Overduidelijk laat Paulus uitkomen, dat het heil slechts in de Christus-verbondenheid is te vinden, ja dat het menselijk „ik" zijn zin en grond in Christus heeft: „Want niemand onzer leeft voor zichzelve en niemand sterft voor zichzelve; want als wij leven, het is voor de Heer, en als wij sterven, het is voor de Heer. Hetzij wij dan leven, hetzij wij sterven, wij zijn des Heren" (Rom. 14 : 7, 8). „Niet meer mijn ik, maar Christus leeft in mij" (Gal. 2 : 20). Zij, die in Christus het leven gevonden hebben, leven „niet meer voor zichzelven, maar voor Hem, die voor hen gestorven is en opgewekt" (2 Kor. 5 : 15).

Daarom kan het christelijk onsterfelijkheidsgeloof evenmin als het opstandingsgeloof individualistisch zijn. Waar de mens in Christus het heil van het eeuwige leven, het opstandingsleven, de onsterfelijkheid, deelachtig is geworden, daar weet hij zich opgenomen in de gemeenschap van het Koninkrijk Gods. Een individueel heil, dat niet tegelijkertijd de innigste verbondenheid met broeders en zusters in Christus inhoudt, is in het bijbels kerygma ondenkbaar. Gemeenschap der heiligen, lichaam van Christus, Koninkrijk Gods, zij drukken alle dezelfde grondgedachte uit: dat het heil voor de enkeling slechts mogelijk is en bestaat in gemeenschap. En waar het laatste doel van het goddelijk heilshandelen de verheerlijking Gods, de doxologie is, daar mogen wij ons aansluiten bij de meermalen gemaakte opmerking, dat deze lofprijzing nimmer als een solo, maar steeds als een koorzang klinkt.

Wij kunnen met SEVENSTER uitspreken, dat de aandacht, die aan „de gedachten over leven en dood van de enkeling" en aan „de verwachting van de zaligheid in het hiernamaals van de enkeling" wordt geschonken, ons dreigt weg te voeren van de boodschap van de evangeliën, waar zij „volstrekt niet die centrale plaats (hebben), die zij innemen

in de denkwereld van velen, misschien ook van vele Christenen." „In de evangeliën gaat het nu eenmaal niet allereerst om het lot van de enkele mens, niet in het leven, noch in het sterven." Het centrale thema is veeleer „de verkondiging van het komen van Gods heil tot wereld en mensen in Jezus Christus." Het gaat om „het ingaan van Gods heil in de geschiedenis... Vanuit dat heilsgebeuren ontvangen ook leven en dood van de mens een geheel nieuwe zin... Leven en dood van mensen zijn alleen belangrijk, omdat zij opgenomen zijn in de gang van Gods heil." [1])

En in dezelfde geest spreekt DE ZWAAN over de prediking van Paulus: „Voor Paulus was de 'wereld' een zaak van leven en dood! En dat niet in dien zin, dat ieder individu hier in de wereld voor die twee geweldige feiten staat, maar in dézen zin, dat de wereld als tooneel der werkzaamheid van den Oppersten Wil samenhangen vertoont, die eenerzijds uitlopen in een einddoel, dat 'leven' moet heeten en anderzijds in een tegendeel daarvan. Dat uitloopen heft dus deze geheele gedachte ver uit boven de vraag naar het individueele lot van eenig menschenkind: het richt de blik op Gods einddoel met wereld en menschheid!" [2])

Met dit streven het christelijk geloof te behoeden voor individualistische verschraling stemmen wij gaarne in. Maar toch moeten wij het gevaar constateren, dat men vervalt in het andere uiterste, waarbij uit het oog wordt verloren, dat de enkeling toch onmiddellijk bij het universele heilshandelen Gods is betrokken. Dan kan men komen tot een miskenning en uitschakeling van het wezenlijk persoonlijk karakter van het christelijk Godsgeloof, die religieus onmogelijk, dogmatisch bedenkelijk en op grond van de bijbelse uitspraken niet vol te houden is. Is dit gevaar geheel afwezig, wanneer volgens SEVENSTER de Christen het heilsgebeuren zodanig gedesinteresseerd zou beleven, dat zijn persoonlijk lot daar slechts „zijdelings" mee te maken zou hebben en dat de individuële verwachtingen en de vraag naar een leven na dit leven en het gebeuren van de dood niet tot de „wezenlijk belangrijke dingen" zouden behoren? [3]) Wij kunnen ook moeilijk met DE ZWAAN meegaan, wanneer hij ten aanzien van het verkoren- of verworpen-zijn zegt: „Zulke individueele belangen vertroebelen zijn (d.i. Paulus) blik niet, zelfs al zou het hemzelf moeten treffen", en wanneer hij verklaart: „Om zulke kleinigheden als het individueele lot van een enkeling gaat het dus niet." [4])

Wij kunnen toch waarlijk de persoonlijke inzet van de Heidelbergse Catechismus niet enkel maar als een anthropocentrische afdwaling beschouwen. En wij kunnen toch niet voorbijgaan aan het zeer persoonlijke „ik" en „mij" in de vraag van de wetgeleerde (Lc. 10 : 25) en van de rijke jongeling (Mc. 10 : 17) en in de bede van de tollenaar (Lc. 18 : 13) en van de gehangene (Lc. 23 : 42). Wij kunnen toch ook het oog niet sluiten voor het existentieel-persoonlijke karakter van Paulus' worstelingen en getuigenissen (zie o.a. Rom. 7 : 13 vlgg.; 2 Kor. 4 : 16 vlgg.; 12 : 1 vlg., Fil. 1 : 18 vlgg.; 2 Tim. 4 : 6 vlgg.). [5])

Dat het heilsgebeuren ook *mijn* heil betekent, is geen bijkomstigheid, geen „kleinigheid", die slechts „zijdelings" aan de orde komt, maar een essentieel element van de persoonlijke vroomheid. Zeker, het gaat allereerst om „het ingaan van Gods heil in de geschiedenis", dit is inderdaad het primaire, maar de gelovige mag belijden, dat dit heil dan ook ingaat in *zijn* individuele geschiedenis.

Wij menen, dat deze „Ichbezogenheit der Heilsgeschichte" door CULLMANN op juiste wijze in het licht wordt gesteld. Een individualistische heilsverwachting wijst ook hij van de hand en op het dikwijls tot de Kerk gerichte verwijt „de concentrer tout son intérêt sur le bonheur égoïste de l'individu dans l'au-delà" antwoordt hij met nadruk, dat „l'espérance biblique de la résurrection ne veut pas voir le destin de l'individu qu'en

---

1) J. N. SEVENSTER: Leven en dood in de Evangeliën, blz. 9 vlgg.

2) J. DE ZWAAN: Paulus als geestelijk hervormer, blz. 36.

3) J. N. SEVENSTER: a.w., blz. 9 vlg.

4) J. DE ZWAAN: a.w., blz. 36.

5) Ook in de Psalmen klinkt het persoonlijk getuigenis zeer krachtig, maar wij kunnen ons daarop niet zonder voorbehoud beroepen, gezien de problematiek, die met het „ik" der Psalmen verbonden is.

fonction de l'oeuvre totale du Christ." [1]) Maar deze inschakeling van de bestemming van de enkeling in het universele heilsgebeuren heeft voor de enkeling zelf de betekenis, dat de heilsgeschiedenis hem persoonlijk aangaat: tua res agitur. „Die Offenbarung von der Entwicklung des grossen göttlichen Heilsplanes spricht einem jeden persönlich an, bestimmt sein Leben." [2]) Hier vinden wij de organische eenheid van universele en individuële verwachting, die wij in de eenzijdige accentuëring van het universele, hoezeer wij deze als protest begrijpen, misten.

Kan dus het verwijt, dat de christelijke onsterfelijkheidsverwachting individualistisch zou zijn, met stelligheid weersproken worden, een ander bezwaar brengt veel gecompliceerder problemen met zich mee: het onsterfelijkheidsgeloof staat los van de verwachting van de voleinding van wereld en geschiedenis en van de voltooiing en algehele overwinning van de opstandingswerkelijkheid; de ontslapenen, die het onsterfelijk heil hebben bereikt, zijn onttogen aan de wereld, die aan haar eigen loop en lot wordt overgelaten. De opstandingsboodschap daarentegen is gericht op de ganse wereld, zij houdt een kosmische eschatologie in, zij verkondigt de „Weltvollendung".

Het valt niet te ontkennen, dat het onsterfelijkheidsgeloof inderdaad de mogelijkheid inhoudt aan deze „laatste dingen" voorbij te gaan. Wanneer het sterven van de Christen, het „ontslapen in Christus", betekent het ingaan in de volle heerlijkheid van het bij-de-Heer-zijn, het met Hem in het paradijs zijn, het verkeren in de „hemelse gewesten" (Ef. 1 : 20; 2 : 6), dan *is* het eeuwig heil waarlijk bereikt en kunnen wij ons de toestand der ontslapenen niet anders denken dan als volmaakte zaligheid en heerlijkheid. Het is moeilijk in te zien, hoe de voltooiing van hun heil dan nog zou afhangen van het lot en de voleinding van deze wereld en het einde der tijden.

Het is duidelijk, dat deze samenhang nog levendig werd beseft, toen de parousie nog in de allernaaste toekomst werd verwacht, en toen men niet kon aannemen, dat velen voor die tijd zouden sterven. De aandacht was zo sterk gericht op de komende verandering van de wereld en van hen, die op dat tijdstip zouden leven, dat men zich ten aanzien van de ontslapenen met bezorgheid afvroeg, in hoeverre ook zij daarbij betrokken zouden zijn (1 Thess. 4 : 13 vlgg.). Niet over hun lot en hun toestand in de dood maakte men zich bezorgd: daar kwam het in de korte spanne tijds, die nog restte, niet op aan. Maar de vraag, die in het geding is, is deze, of zij zullen mogen deelhebben aan het eeuwige heil, dat met de parousie aanbreekt.

Ook Paulus blijkt in deze verwachtingen en vragen te hebben geleefd. Of en in hoeverre het mogelijk is bij Paulus een ontwikkeling aan te wijzen, die tot positiever heilsverwachting ten aanzien van de toestand na het sterven leidde, naarmate de parousie althans voorlopig scheen uit te blijven, wagen wij niet uit te maken. [3]) Wel kunnen wij met SEVENSTER vaststellen, dat zulk een ontwikkeling in geen geval een overgang uit het Joodse naar het Griekse denken betekent: de centrale verwachting blijft die van de nieuwe aeon, de wederkomst van Christus, de opstanding en het oordeel. [4])

---

[1]) O. CULMANN: Le retour du Christ (1945), p. 20.
[2]) id. Christus und die Zeit (1946), S. 193.
[3]) Deze opvatting wordt uitvoerig verdedigd door R. H. CHARLES: Eschatology, p. 433 sqq.
[4]) J. N. SEVENSTER: Leven en dood in de brieven van Paulus, blz. 124 vlgg.

Maar toch kan gezegd worden, dat inderdaad de verschuiving van de parousie-verwachting naar een verdere, mogelijk zeer verre toekomst ten gevolge heeft gehad, dat in het christelijk geloof een zwaarder accent is komen te liggen op de toestand der gestorvenen, zonder dat de verwachting van de komende voleinding en de opstanding ten jongsten dage werd losgelaten. En wij menen, dat een christelijk onsterfelijkheidsgeloof, dat aan de nieuw-testamentische Christus-boodschap gebonden wil blijven, ook deze verwachting met kracht zal handhaven.

Wij moeten echter uiterst kritisch staan tegenover de wijze, waarop men onsterfelijkheid en opstanding als het voorlopige en het definitieve heil menigmaal tracht te verbinden in de leer van de „tussentoestand", de „tussentijd", de „intermediate state". [1]) Deze leer is, althans in haar gebruikelijke vorm, in de dogmatiek niet op haar plaats.

De leer van de „tussentoestand" is in wezen een projectie van aardse voorstellingsmogelijkheden in het eeuwige leven. Dit geldt in de eerste plaats de voorstelling van de onsterfelijke, althans voortbestaande ziel, die in de tussentoestand van het lichaam gescheiden wordt gedacht tot het ogenblik, waarop zij in de opstanding weer met het lichaam wordt verenigd. Onze bezwaren tegen deze voorstelling en de daarmee verbonden leer van de wederopstanding des vleses hebben zij reeds uitgesproken. Wij zagen, dat ook daar, waar het subject van het leven na het sterven als psyche of pneuma wordt aangeduid, de lichamelijkheid toch als vanzelfsprekend wordt verondersteld, terwijl ook voor het bestaan in deze „tussentijd" het begrip opstanding wordt gebruikt. Ook het feit, dat er van het „paradijs" sprake is, wijst in deze richting. En wanneer voor Paulus het sterven voert naar een zijn „met Christus", moeten wij bedenken, dat ook Christus niet zonder „lichaam" is. Voorzover de leer van de tussentoestand spreekt van de ziel, die op haar hereniging met het lichaam wacht, kunnen wij haar niet aanvaarden.

Onze voornaamste bedenking tegen deze leer is evenwel, dat zij gebruik maakt van het in het aardse leven geldende tijds-begrip en dit overbrengt naar het eeuwige leven. Wanneer ALTHAUS het vraagstuk van de tussentoestand aldus aansnijdt: „Auferweckung am jüngsten Tage — damit rücken aber für unser irdisches Vorstellen der Zeitpunkt des Sterbens der Einzelnen und das Ende, das Christi Erscheinung und die Auferweckung bringt, auseinander. Zwischen beiden Punkten liegt eine Zwischenzeit, und es erhebt sich die Frage nach dem Zwischenzustand", [2]) dan leggen wij bizondere nadruk op zijn woorden „für unser irdisches Vorstellen". Inderdaad: voor het aardse leven en denken is de geschiedenis tussen komst en wederkomst een „tussentijd". Maar het leven der gestorvenen is overgegaan uit de tijd in de eeuwigheid en met het begrip eeuwigheid is dat van de voorlopigheid onmogelijk te verbinden. In de eeuwigheid vallen verleden, heden en toekomst samen en is er de volmaakte kennis en aanschouwing van het heil, zowel vóór de grondlegging der wereld als na het einde aller dingen.

---

[1]) Zie o.a. E. SCHICK: Vom Zustand nach dem Tode (1944).

[2]) P. ALTHAUS: Die letzten Dinge, S. 135.

Dit mag echter niet betekenen, dat wij de eeuwigheid op griekse wijze statisch, onbeweeglijk, tijdloos denken en dus in tegenstelling tot de tijd. Integendeel, eeuwigheid in bijbelse zin kan niet anders opgevat worden dan dynamisch, actief, scheppend, de tijd voortbrengend en stuwend. Dat God eeuwig is wil zeggen, dat zijn Koningschap, zijn werk in spreken en handelen, met name zijn overwinnings- en opwekkingswerk, eeuwig zijn. God is bezig, actus purus, Hij is de „God, die de doden opwekt" (Rom. 4 : 17; 2 Kor. 1 : 9) en in dit praesens zijn perfectum en futurum opgenomen. Bij God zijn overwinning en voleinding reeds aanwezig en wie in de eeuwigheid is opgenomen, heeft reeds deel aan de overwinning, aanschouwt reeds de voleinding, die in de geschapen tijd nog toekomstig en verborgen is gelijk ook in Christus, die van zichzelf kan zeggen: „Eer Abraham was ben Ik" (Joh. 8 : 58), perfectum, praesens en futurum samenvallen. In de geschapen tijd evenwel is deze eeuwigheid slechts openbaar en dus tevens verborgen in de contingent-historische heilsopenbaring.

Wij moeten de geschiedenis van de leer der tussentoestand laten rusten en wijzen er slechts op, dat bij CALVIJN de nadruk valt op de scheiding tussen lichaam en ziel, terwijl LUTHER zich vooral bezig houdt met de problematiek van tijd en eeuwigheid, die hij tracht te verbinden in de gedachte van de slaap, waarin de „tijd" tussen sterven en opstanding onafhankelijk is van haar duur en tot haar uiterste limiet wordt teruggebracht: inslapen en ontwaken volgen onmiddellijk op elkaar. De tussentijd is er wel voor de op aarde levende mens, maar voor de ingeslapenen geldt, dat duizend jaren voor God slechts zijn als een enkele dag. Hoeveel onduidelijkheden er ook in LUTHER's opvattingen over de tussentoestand mogen zijn, wij menen, dat ALTHAUS zich met recht op hem beroept bij zijn kritiek op de overgeleverde voorstellingen, die de ziel een tijd van afwachtend en verlangend uitzien naar de jongste dag en naar de hereniging met het lichaam laten doormaken. ALTHAUS herinnert aan het woord van LUTHER: „Hie musz man die Zeit aus dem Sinn tun und wissen, dasz in jener Welt nicht Zeit noch Stund sind, sondern alles ein ewiger Augenblick." Wij moeten daarom niet proberen, zegt ALTHAUS, „die beiden Momente der Hoffnung, das Jenseits des Todes und den jüngsten Tag, in ein gegenständliches Nacheinander zu ordnen", maar zij moeten in de verhouding van „wesentlicher Koincidenz" gezien worden. Voor *ons,* die in de geschiedenis leven, duurt de tijd tussen sterven en jongste dag voort. Maar is dat ook zo na het sterven? „Grenzt und strandet unsere Zeit nicht überall an den jüngsten Tag? Liegt der jüngste Tag nicht gleichsam rings um uns herum, so dasz unser aller Sterben uns in die Gleichzeitigkeit mit dem Ende der Geschichte, dem Kommen des Reiches, dem Gerichte stellt?" [1])

Door de leer van de tussentoestand wordt tekort gedaan aan de volheid van het heil, aan de volkomen zaligheid van de gemeenschap met Christus en aan het wezen van de eeuwigheid. Wij moeten erkennen, dat wij een enkele maal in het N.T. de gedachte tegenkomen, dat aan de volmaaktheid van het heil der onsterfelijken nog iets ontbreekt, zolang de oude wereld voortduurt. Wij

---

1) P. ALTHAUS: Die letzten Dinge, S. 151.

wijzen op Hebr. 11 : 39 vlg., waar van de ontslapen gelovigen wordt gezegd, dat zij „het beloofde niet verkregen hebben" en dat zij „niet zonder ons tot volmaaktheid konden komen" omdat „God iets beters met ons voorhad". De tekst laat ons in het onzekere, hoe de toestand van deze doden gedacht moet worden. Is er sprake van een „doodsslaap" of van een bewust uitzien en verlangen naar de beloofde zaligheid, een toestand van onbevredigdheid? Het laatste is het geval in Op. 6 : 9—11, waar de gestorven martelaren roepen om vergelding en wier verlangen eerst vervuld zal worden als het getal der martelaren vol zal zijn. Toch zijn deze uitspraken te zeer uit de aardse spanningen en verwachtingen geboren, dan dat wij er voldoende grond in kunnen vinden voor de leer van de tussentoestand als een tijd, waarin de in Christus gestorvenen en opgestanen in afwachting verkeren.

Moeten wij dus de gedachte van een tussentoestand verwerpen voorzover zij betrekking heeft op de ontslapenen, ten aanzien van het leven dezer wereld kan inderdaad van een tussentoestand worden gesproken. De situatie, waarin deze wereld na en door de openbaring in Christus verkeert, blijft die van voorlopigheid, afwachting en verwachting. Mogen wij enerzijds in geloof weten van Gods overwinning op de machten van zonde en dood, — „Ik *heb* de wereld overwonnen" —, mogen wij ons opgenomen weten in de belofte van de nieuwe hemel en de nieuwe aarde in het Koninkrijk Gods, anderzijds is er de ervaring van het voortbestaan van een nog niet verloste wereld, die nog in de macht van zonde en dood verkeert, ja er is het voortbestaan van de dood zelf.

Het christelijk geloof ziet uit naar de definitieve en volkomen overwinning. En het kan niet anders dan een misverstaan van het bijbels kerygma betekenen, wanneer de persoonlijke onsterfelijkheidsverwachting een desinteresse voor de universele eindoverwinning met zich meebrengt. Dat kan des te minder het geval zijn naarmate wij het besef hebben van onze eigen verantwoordelijkheid voor en schuld aan de situatie, waarin wij de wereld bij ons sterven achterlaten. Wij kunnen slechts dan waarlijk verzoend en gerechtvaardigd zijn, wanneer ook de gevolgen van onze zonde in het verlossingswerk Gods zijn opgenomen en wij weten mogen, dat God niet alleen onszelf, maar ook de wereld die achterblijft, in Christus genadig wil aanzien en verlossen.

Ten opzichte van het universele verlossingswerk en de verwachting van het Koninkrijk Gods is het onsterfelijkheidsgeloof secundair. Het heil, dat wij verwachten, is dat van het „God alles in allen" en daarom ziet het geloof uit naar de jongste dag. Dan zal de opstanding ten volle werkelijk en openbaar zijn, dan zal de dood voorgoed zijn overwonnen. Dit is in het bijbels kerygma de centrale verwachting. En daarom kan de hoop der onsterfelijkheid niet anders betekenen dan de hoop, dat wij aan de voleinding deel mogen hebben. Daarbuiten kan het heil der onsterfelijkheid nimmer volmaakt zijn en blijft het steken in individualisme en zelfgenoegzaamheid. Nogmaals mogen wij met volle instemming ALTHAUS citeren: „Es kann im christlichen Denken keine Gewiszheit um Lebendigkeit der Toten geben, die etwas anderes wäre als Gewiszheit des jüngsten Tages und der Auferweckung." [1]

---

1) P. ALTHAUS: Die letzten Dinge, S. 152.

Over de vragen en problemen, die met de verwachting van de parousie samenhangen, handelt onze studie niet. Wel mogen wij zeggen, dat het er hier ten zeerste op aankomt profetie en apokalyptiek, „Wahrsagung" en „Weissagung" van elkander te scheiden. Waar de apokalyptiek haar verwachtingen inkleedt in voor het denken bereikbare tijd-ruimtelijke voorstellingen en de laatste dingen als „eindgeschiedenis" laat aansluiten bij onze geschiedenis, daar weet de profetie, dat zij spreekt over het einde aller dingen, zowel van de wereld als van tijd en geschiedenis. Apokalyptiek moet steeds een symbiose aangaan met de wereldbeschouwing, profetie is eschatologisch. Wanneer wij in profetische zin de parousie verkondigen, dan mogen wij dit doen zonder ons te verdiepen in de natuurwetenschappelijke en geschiedfilosofische vragen ten aanzien van de toekomst dezer wereld: hoelang de aarde nog door mensen bewoonbaar zal zijn, hoelang de aarde er nog zal zijn, wat de zin en het doel der geschiedenis is, en zo vele andere vragen. De apokalyptiek is van deze vragen afhankelijk, de profetie getuigt, dat eenmaal het koningschap van Christus aan allen openbaar zal zijn, die nu nog leven en in de toekomst nog zullen leven in het verlangen naar en in de verwachting van zijn komst; dat eenmaal het definitieve oordeel zal gaan over alle mensen en al hun werken, en over de ganse geschiedenis dezer wereld; dat eenmaal heel de verloste schepping in handen gegeven wordt van God, die alles in allen zal zijn. Hier schieten alle voorstelligen te kort, hier moeten alle vragen verstommen. Maar daar, waar mensen in Christus sterven en opstaan en in Hem hun onsterfelijkheid vinden, maken alle voorstellingen en vragen plaats voor de verzekerdheid, dat zij mogen wonen in het hemelse Jeruzalem, dat hun een plaats gegeven is in de hemelse gewesten, dat zij een gebouw van God mogen hebben, in de hemelen, niet met handen gemaakt, een eeuwig huis, dat zij op een nieuwe aarde mogen wonen in de aanschouwing van Hem, die zegt: „Zie, ik maak alle dingen nieuw". Zij smaken de volkomen vreugde van het Koninkrijk Gods, waar alle tranen zijn afgewist en de dood niet meer is, omdat zij reeds deel hebben aan die opstandingswerkelijkheid, die eenmaal, als aarde en hemel zijn voorbijgegaan, als zonde en dood niet meer zullen zijn, het een en het al zal zijn. Dan is God alles in allen.

SLOTBESCHOUWING

Het was een lange weg, die wij moesten afleggen ter bereiking van ons doel: de rechtvaardiging van de titel van deze studie. Begaven wij ons soms rijkelijk ver — te ver? — op zijwegen, moesten wij hier en daar een omweg maken, wij verloren toch het einddoel niet uit het oog en wij hebben tenslotte gevonden wat wij zochten: een beschrijving en fundering van het christelijk onsterfelijkheidsgeloof. Door twee criteria moesten wij ons telkens laten leiden bij de keuze van de juiste richting.

1. Ten eerste moest onze weg voeren naar een *christelijk* onsterfelijkheidsgeloof. Wij werden voor de noodzaak gesteld de eigen aard van het christelijke, bijbels-dogmatische denken aan te wijzen en te onderzoeken, hoe dit zich van het wetenschappelijke en wijsgerige denken onderscheidt. Wij kwamen tot het inzicht in het wezenlijke verschil tussen redelijk denken en openbaringsdenken, tussen metafysica en eschatologie, die ieder hun eigen wezen, uitgangspunten en methoden, hun eigen plaats en recht en hun eigen grenzen hebben. En terwijl wij zelf bewust, opzettelijk en uitsluitend op de weg van het christelijke denken trachtten te blijven, wilden wij, konden wij en mochten wij het goed recht en de waarheid van het wijsgerig onsterfelijkheids-denken niet aantasten. Wij moesten trouwens erkennen, dat zijn uitkomsten menigmaal overeenstemmen met de vooronderstellingen van het bijbelse en christelijke onsterfelijkheidsgeloof. Maar wel moeten wij de kritische vraag stellen, waar het wijsgerige denken zijn grens overschrijdt en wegen tot God meent te kunnen wijzen, die het christelijk Godsgeloof niet kan en niet mag gaan. Hetzij omdat de „God" van het wijsgerige denken God niet is, hetzij omdat het tot God meent te kunnen komen buiten oordeel en genade om en een heil verkondigt zonder Christus.

Er mag in de confrontatie van wijsgerig en christelijk onsterfelijkheidsgeloof geen sprake van zijn, dat het eerste niet ten volle au sérieux genomen wordt. En het gevaar, dat dit geschiedt is juist daar het grootst, waar de volstrekt eigen betekenis van het christelijke denken niet ten volle au sérieux wordt genomen! Dat wil zeggen: waar men de openbaringswaarheid op één lijn stelt met de waarheden van het redelijke denken, waar men aan de openbaring metafysische inzichten meent te kunnen ontlenen, waar men het bijbelse wereld- en mensbeeld uitspeelt tegen het wetenschappelijk-wijsgerige. Deze weg mogen wij niet gaan. Niet zozeer, omdat in de strijd om de hegemonie, die er het gevolg van is, zulk een christelijk denken toch steeds aan de verliezende hand is, maar vooral omdat op deze wijze het wezenlijke van de bijbelse openbaring en van het christelijk kerygma geheel wordt miskend. En het is juist krachtens het christelijk geloof in God als Schepper en Verlosser, dat wij moeten opkomen voor de volstrekte vrijheid, onafhankelijkheid en saeculariteit van het redelijk, wetenschappelijk en wijsgerig denken. Dit heeft vooral GOGARTEN ons afdoende duidelijk gemaakt.

Maar vrijheid is nimmer vrijheid, wanneer zij niet onmiddellijk samengaat met verantwoordelijkheid. En dat betekent voor de Christen, dat hij in de

vrijheid van zijn wetenschappelijk en wijsgerig denken in de onmiddellijke verantwoordelijkheid voor God staat. Een verantwoordelijkheid, die te zwaarder weegt — nogmaals denken wij aan BRUNNER's „Gesetz der Beziehungsnähe" — naarmate zijn wetenschap — en het gebruik van deze wetenschap! — en zijn wijsbegeerte betrokken zijn op zijn verhouding tot God. Daar, waar het menselijk denken, het religieuze zo goed als het saeculaire, het idealistische evenzeer als het materialistische, God in zijn object betrekt, of zijn object in God ziet, en over de verhouding tot God denkend beschikt — en dus „prinzipiell Ehrfurchtslos" is (BRUNNER) — daar weet de Christen in zijn denken — ook in zijn onsterfelijkheidsdenken — tegenover God te staan en niet *over,* maar *in* de verhouding tot God te spreken. En deze verhouding is die van oneindige distantie, van schuld en van oordeel.

Hier nu zagen wij de diepe en wezenlijke caesuur tussen christelijk en ieder ander onsterfelijkheidsgeloof. Het christelijk denken kan en mag van geen onsterfelijkheid spreken, waarin de mens krachtens zijn wezen, krachtens zijn aanleg of krachtens zijn streven over de kloof van het oordeel zou kunnen springen. Het kent geen andere onsterfelijkheid dan die waarin Gods genade deze kloof overbrugt. Het is mogelijk, dat het menselijk denken en het menselijk zijn het sterven vermag te transcenderen, maar het kan nimmer de dood transcenderen. Daarom heeft ALTHAUS gelijk, wanneer hij, sprekend over oordeel en dood, zegt: „Das ist das Feuer, in das alle Unsterblichkeitsgedanken hinein müssen. Sie werden darin, so wie sie sind, verzehrt." [1])

Inderdaad: hier moet de beslissing vallen. Het gaat om God, om ons geloof in God, om ons staan en ons bestaan voor Gol. Alleen in onze verhoudig tot God en in Gods verhouding tot ons valt voor het christelijk geloof de beslissing tussen leven en dood. Leven en dood zijn geen gegevenheden, want ook het denken zelf staat onder het oordeel en in de beslissing tussen leven en dood. Zij kunnen ons alleen maar worden aangezegd, zij kunnen alleen maar worden verkondigd, wij kunnen er alleen in geloof van weten.

Maar het is juist dit weten-in-geloof, dat ons het recht geeft uit te spreken, dat alleen het christelijke denken waarlijk weet van de dood, die het denken van mens en wereld uit niet kent en ook niet kennen kàn. Dit moge paradoxaal klinken in de wereld van de moderne West-Europese cultuur, die wellicht sterker dan in enige andere periode van haar geschiedenis door het doodsdenken wordt beheerst. [2]) En toch: wat de dood is, weet zij niet en kan zij niet weten. Zij kent de dood slechts onder het aspect van de vergankelijkheid, de sterfelijkheid, het einde.

Zonder twijfel zijn er ook andere perioden aan te wijzen, waarin men zich intens met de dood heeft bezig gehouden. Zo kan HUIZINGA van de late Middeleeuwen zeggen: „Geen tijd heeft de doodsgedachte met zooveel nadruk voortdurend aan allen opgedrongen als de vijftiende eeuw." [3]) En ook in de Romantiek neemt de dood in het denken en beleven een dominerende plaats in. Maar ondanks alle weemoed, huivering en afgrijzen,

---

1) P. ALTHAUS: Die letzten Dinge, S. 104.

2) Zie vooral R. F. BEERLING: Moderne Doodsproblematiek; een vergelijkende studie over Simmel, Heidegger en Jaspers (1945).

3) J. HUIZINGA: a.w., blz. 190.

waarmee het besef van de vergankelijkheid de middeleeuwse mens vervulde, bleef het geloof in de onsterfelijkheid der ziel onaangetast en in de „Weltschmerz" en de „fiebrige Todesliebe" van de romanticus ligt een positieve waardering van de dood als vervulling, opgang, bevrijding, eenwording met het Absolute. Eerst de moderne mens, die de leerschool van materialisme en positivisme heeft doorlopen, en verleerd heeft de dood te camoufleren met een optimistische en evolutionistische surrogaat-onsterfelijkheid, ziet zich geconfronteerd met de dood in al zijn naaktheid, brutaliteit en absurditeit. „Der Tod: das ist nun nicht eigentlich mehr das grosze Gegenüber, der Feind, der Bote des Gerichts; er ist das Ende, der exitus, das ist: der Ausgang — der Ausgang freilich, der nicht mehr fragt: wohin?" [1]) En voorzover wij kunnen zeggen, dat het geestelijk leven van de moderne mens zijn exponent vindt in het existentialisme, is het duidelijk, hoezeer de dood het denken en vooral het leven bepaalt en hoe de dood niet anders is dan het onherroepelijke en onontkoombare einde, het niet-zijn, het niets.

Hoe het menselijk denken de dood ook moge zien en waarderen, hetzij positief als moment in een voortgaand leven, als overgang tot een ander, hoger, jenseitig leven, hetzij negatief als de volstrekte beëindiging van het leven, de zinloze, brute, absurde vernietiging, de val in het niets, en hoe het deze dood ook weet te overwinnen, hetzij in de verwachting van de onsterfelijkheid, hetzij in trotse onaandoenlijkheid, in dappere bravoure, of in heroïsche negatie, steeds is het betrokken op de dood als het sterven, de sterfelijkheid, het einde en gaat het voorbij aan die dood, die het christelijk belijden kent als het oordeel, de verwerping, en die aan het sterven — en aan het leven! — het karakter van onheil en vloek geeft.

Het gaat in het metafysische denken, zowel waar de onsterfelijkheid in enigerlei vorm verdedigd als waar zij ontkend wordt, steeds om de dood, die als het einde van het leven tot het leven behoort, die aan het leven inhaerent is, die een moment, een aspect, een bepalend of zelfs dominerend element van het leven is. In dit opzicht is er zelfs tussen PLATO en HEIDEGGER geen verschil.

Het christelijk geloof kent deze dood ook; het weet van sterfelijkheid en vergankelijkheid, die met het leven gegeven zijn. Het weet ook van mogelijkheden en bestaansvormen van het leven na het sterven. Het kan er als vooronderstellingen, als denk- en voorstellingsmogelijkheden gebruik van maken, maar zij vormen niet de grond, noch bepalen zij de inhoud van de christelijke heilsverwachting. Het gaat in het christelijk kerygma niet om een antwoord op de metafysische vraag van het „to be or not to be", de vraag naar het existeren-op-zichzelf, maar om de eschatologische vraag van „leven" of „dood", de vraag naar het existeren-voor-God. Leven, sterven en voortbestaan zijn onderworpen aan de beslissende tegenstelling tussen leven-voor-God of dood-voor-God. Voor het christelijk geloof is de wezenlijke eschatologische spanning die tussen dood en leven, tussen oordeel en genade, tussen zonde en verzoening, tussen vloek en verlossing. Ook het sterven verkeert in de spanning tussen deze twee mogelijkheden.

Zullen wij van een *christelijk* onsterfelijkheidsgeloof mogen spreken, dan zal dit het geloof moeten zijn in een overwinning op dat sterven, dat in de dood verkeert en tot de dood leidt. En deze overwinning kan niet anders zijn dan het werk van Gods genade in verzoening en verlossing. En het geloof in deze

[1]) A. GOES: a.a.O., S. 13.

overwinning heeft geen andere grond dan wat ons in dood en opstanding van Christus is geopenbaard, geschonken en beloofd. Eerst een onsterfelijkheidsgeloof, dat het leven — en dat is het leven-voor-God — verankerd weet in Jezus Christus, mag waarlijk een christelijk onsterfelijkheidsgeloof heten.

2. In de tweede plaats was het ons te doen om het christelijk *onsterfelijkheids*geloof. Wij werden daardoor geconfronteerd met de stelling, dat er in het christelijk belijden geen sprake is van onsterfelijkheid, maar uitsluitend van opstanding. Wij hebben moeten erkennen, dat deze stelling in het algemeen juist is voorzover het de bijbelse terminologie betreft, hoewel toch de weinige uitzonderingen ons erop wezen, dat het begrip onsterfelijkheid (onvergankelijkheid, onverderfelijkheid) aan het bijbelse denken niet geheel vreemd is. En ten volle hebben wij de juistheid van deze stelling kunnen onderschrijven in zoverre zij uitdrukt, dat alle leven en dus ook het leven na het sterven het werk is van de levenwekkende God en nimmer een immanent bezit of gegeven, of het gevolg van immanente eigenschappen of kwaliteiten.

Maar het was juist het inzicht in de betekenis van het bijbelse levens-begrip, dat ons tot de overtuiging leidde, dat met de opstandingsboodschap ook de verkondiging van de onsterfelijkheid onmiddellijk moet samengaan. En wij hebben gezien, dat zij er in het bijbels kerygma ook inderdaad mee samengaat. Expressis verbis moge er van onsterfelijkheid slechts zelden sprake zijn — er bestonden ook goede gronden dit begrip te vermijden! — maar wat heeft dat te betekenen tegenover de abundantie, in aantal zowel als in kracht, van de getuigenissen, die spreken van de onverderfelijke heerlijkheid en de onoverwinnelijke macht van het in Christus geopenbaarde en meegedeelde leven?

Het is vóór alles het inzicht in de diepte en de rijkdom van wat in de Christus-openbaring en in de christelijke verkondiging onder „leven" wordt verstaan, dat ons tot de overtuiging heeft geleid niet alleen van de legitimiteit, maar ook van de positieve en onontbeerlijke betekenis van het christelijk onsterfelijkheidsgeloof. Wij behoeven niet te herhalen, wat wij daarover, in het bizonder in ons laatste hoofdstuk, hebben geschreven. Het zij voldoende nog eenmaal uit te spreken, dat in het leven in Christus de dreiging van het sterven is overwonnen, de vloek van het sterven is weggenomen, omdat de dood is teniet gedaan. Het leven van de Christen is overwinningsleven. Wij zijn „meer dan overwinnaars door Hem, die ons heeft liefgehad" (Rom. 8 : 37).

Wanneer ALTHAUS en KORFF gelijk hebben — en wij menen, dát zij gelijk hebben — met hun stelling, dat onsterfelijkheid in het christelijk belijden moet betekenen „onsterfelijkheid van de Godsverhouding", dan dienen wij het begrip „Godsverhouding" weliswaar in de eerste plaats in formele, ongekwalificeerde zin op te vatten — men denke aan LUTHER's „es sei im Zorn oder in der Gnade" — maar daarnaast en daarboven gaat het om die Godsverhouding, die in geloof ervaren wordt als het hoogste goed: de gemeenschap met en de geborgenheid in God door de liefde van Christus, kortom al wat de Christen bedoelt als hij van „leven" spreekt. Meer en meer heeft de gang van onze studie ons geleid tot de overtuiging, dat aan het christelijk levensbegrip dat van de onsterfelijkheid wezenlijk inhaerent is.

Maar dan moet ook de volle nadruk vallen op de geheel eigen betekenis, die het begrip „leven" in het bijbels-christelijk denken heeft en moet alle verwisseling met biologische of metafysische immanente levens-theorieën uitgesloten zijn. Leven kan in bijbelse en dogmatische zin alleen maar opgevat worden als het verkeren in de gemeenschap met de levenscheppende en levenwekkende God, als het geschenk van Gods liefde, als het wonder van Gods genade, als het steeds nieuwe en actuele werk van de Schepper, als het staan in zijn „Anruf" en „Aufruf" en als het antwoord daarop met ons spreken en handelen en geheel ons wezen. Wij hebben het leven niet anders dan door het Woord en de Geest Gods, niet anders dan in geloof.

Maar dat betekent dan ook, dat het onsterfelijkheidsgeloof nimmer losgemaakt kan worden van het opstandingsgeloof, laat staan daarmee in tegenstelling gedacht. Wij kunnen het leven in ons aardse bestaan slechts ontvangen, wanneer wij mogen opstaan — liever nog: opgewekt worden — uit de dood, waarin wij als mensen der zonde zijn komen te verkeren; wij kunnen het leven na het sterven slechts ontvangen, wanneer God het ons opnieuw wil verlenen door ons te doen opstaan. Maar de hoop dát God dit zal doen, die ons in Christus is geschonken, is reeds onze onsterfelijkheid. Het is deze onsterfelijkheid, zo hebben wij willen aantonen, waarin God ons heeft geschapen, die wij door de zonde hebben verloren, en die ons in Christus is teruggegeven.

Het verband tussen onsterfelijkheid en opstanding is zo innig, dat wij kunnen zeggen: enerzijds, dat God de mens doet opstaan omdat hij van nature en naar Gods bestemming onsterfelijk is; anderzijds, dat de mens onsterfelijk is omdat hij in geloof mag ervaren en er in hope van verzekerd mag zijn, dat God hem doet opstaan. Maar noch het een, noch het ander zou gezegd kunnen worden zonder de Christus-openbaring.

Door op deze wijze over onsterfelijkheid en opstanding te spreken, trachten wij beide begrippen te behoeden voor de versmalling, die zij zo dikwijls ondergaan, wanneer zij slechts betrokken worden op de vragen rondom dood en sterven als het einde van het aardse leven. Zeker hebben zij daar ook — en zelfs veel — mee te maken, maar wij hebben gezien, dat deze vragen voor een goed deel thuishoren op het metafysische terrein, terwijl de wezenlijke vragen van dood en leven een veel diepere en wijdere zin hebben. Mogen wij op deze voor de menselijke existentie-voor-God beslissende vragen het antwoord vinden, dan is daarmee ook het antwoord gegeven op de vragen rondom het sterven.

Wanneer wij aldus de christelijke onsterfelijkheidsgedachte baseren op het christelijke levens-begrip, moeten wij wederom in schijnbare paradox uitspreken, dat alleen het christelijk geloof weet, wat „leven" is. Want de moderne West-Europese mens, wiens denken zo sterk door de dood is bepaald en die op veel gruwelijker wijze dan de middeleeuwer met de massa-dood vertrouwd is geraakt; gruwelijker, omdat deze massa-dood niet als oordeel en beproeving van Godswege, maar als menselijke onmenselijkheid wordt ervaren en men er niet gelovig, maar slechts fatalistisch onder kan buigen, toont desondanks — of liever nog: juist dientengevolge — een levensdrift en een levenshonger, die wij

wellicht in geen enkele tijd in zulk een intensiteit en felheid terugvinden. Maar het is onze overtuiging, dat deze mens minder dan ooit weet wat „leven" is en dat heel deze levenshonger een teken is van wat BARTH noemde de „abnormale Situation", die in wezen de dood is. Maar tegelijk wordt daarin openbaar, dat het juist het „leven" is, waarnaar de mens zo intens zoekt omdat hij het — bewust of onbewust — zo smartelijk mist. Het is de vreugde, maar tevens de zware verantwoordelijkheid van de Gemeente van Christus, dat zij het leven mag kennen en verkondigen, omdat zij leeft uit Woord en Geest van Hem, die zegt: „Ik ben het Leven, Ik leef en gij zult leven."

Zo mogen wij samenvattend zeggen: een *christelijk* onsterfelijkheidsgeloof kan alleen daar zijn, waar wij weten wat de dood is; een christelijk *onsterfelijkheids*geloof zal daar zijn, waar wij weten wat leven is. En beide zijn ons openbaar in kruis en opstanding van Christus.